Georg Lukács
Die Zerstörung der Vernunft
Band II
Irrationalismus und Imperialismus

„Der Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie" — das ist nach Lukács' eigenen Worten der Stoff seines seit zwanzig Jahren fortwirkenden, heftig angefeindeten und bislang ohne Nachfolge gebliebenen Buches „Die Zerstörung der Vernunft". Hier vertritt Lukács die sich langsam durchsetzende These, daß ein gerader Weg von den Höhen der spekulativen idealistischen deutschen Philosophie bis zu den Niederungen der menschenverachtenden nationalsozialistischen Praktiken führt. Er hat bis zu seinem Tode darauf beharrt, daß man überall in der Welt mit irrationalen Philosophien Verbrechen bis zum Völkermord legitimieren könne. In der Sammlung Luchterhand erscheint das Werk in drei Teilen. Band 2, „Irrationalismus und Imperialismus" behandelt die Epoche der Lebensphilosophie und des Neuhegelianismus in Deutschland: Dilthey, Simmel, Spengler, Scheler, Klages, Heidegger, Jünger, Bäumler, Boehm, Krieck, Rosenberg, werden dargestellt und in den politischen Kontext nach dem Kriterium eingeordnet, welchen Wert sie rationaler Konfliktbewältigung beigemessen haben. In dieser bislang als unzulässig geltenden Perspektive ergeben sich finstere Bilder. Es zeigt sich, daß die Taten unserer Jahrzehnte, die sich durch

Sammlung Luchterhand

Georg Lukács

Die Zerstörung der Vernunft

Band 2

Irrationalismus und Imperialismus

Luchterhand

›Die Zerstörung der Vernunft‹, zuerst 1954 ungarisch bei Akadémiai Kiadó, Budapest, und gleichzeitig deutsch im Aufbau-Verlag, Berlin, erschienen, wurde 1962 als Band 9 der Werkausgabe Georg Lukács veröffentlicht.

Diese Ausgabe letzter Hand liegt der Neuveröffentlichung in der Sammlung Luchterhand zugrunde, die das Werk, dem Inhalt folgend, in drei Taschenbücher aufteilt:

Band 1: Irrationalismus zwischen den Revolutionen
(enthält Vorwort und die beiden ersten Kapitel)

Band 2: Irrationalismus und Imperialismus
(enthält das dritte und vierte Kapitel)

Band 3: Irrationalismus und Soziologie
(enthält das sechste und siebte Kapitel, sowie ein Nachwort und die Register).

Sammlung Luchterhand, Februar 1974.
Lektorat: Frank Benseier.
Umschlagkonzeption. Hannes Jähn.

Gesamtherstellung: Druck- und Verlags-Gesellschaft mbH, Darmstadt.
ISBN 3-472-61138-3

INHALT

Drittes Kapitel

Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß der Ausgang der Revolution von 1848 die Niedergangsperiode der bürgerlichen Ideologie bestimmt. Freilich gibt es - besonders in Literatur und Kunst - noch manche Nachfahren der Aufstiegsperiode, deren Schaffen keineswegs diesem Stadium zugerechnet werden darf. (Es genügt, wenn wir auf Dickens und Keller, auf Courbet und Daumier hinweisen.) Außerdem ist die Zeit zwischen 1848 und 1870 von bedeutenden Übergangsgestalten erfüllt, deren Schaffen zwar Züge der Dekadenz aufweist, die jedoch dem zentralen Gehalt ihrer Werke nach keineswegs dieser angehören (Flaubert, Baudelaire). Auf dem Gebiet der theoretischen Wissenschaften, insbesondere der Ökonomie und Philosophie, fängt der Niedergang freilich schon viel früher an; seit der Auflösung der Ricardoschule (zwanziger Jahre) hat die bürgerliche Ökonomie, seit der Auflösung des Hegelianismus (dreißiger, vierziger Jahre) die bürgerliche Philosophie nichts Originelles und Vorwärtsweisendes mehr hervorgebracht. Beide Gebiete werden völlig von der Apologetik des Kapitalismus beherrscht. Ähnlich ist die Lage in den historischen Wissenschaften. Daß die Naturwissenschaften auch in dieser Periode ungeheure Fortschritte machen - Darwins großes Werk erscheint zwischen 48 und 70 -, ändert an diesem Bild nichts. Fortschrittliche Entdeckungen gibt es hier bis in unsere Tage hinein. Allein das hindert nicht, daß eine gewisse Entartung der allgemeinen Methodologie einsetzt, ein wachsendes Reaktionärwerden der bürgerlichen Philosophie der Naturwissenschaften, daß die Energie, mit der die Ergebnisse der Naturwissenschaften zur Propagierung reaktionärer Anschauungen verwendet werden, ständig zunimmt. (Wir sprechen hier nicht über die ideologische Entwicklung in Rußland. Hier entspricht 1905 dem westlichen 1848 - und zwölf Jahre später siegt bereits die sozialistische Revolution.)

Erst im Kontext aller dieser Tatsachen haben wir - ohne die richtigen Proportionen zu verzerren - ein Recht zu der Behauptung: auch die Jahre

1870/71 bedeuten einen Wendepunkt in der ideologischen Entwicklung. Erstens schließt in diesen Jahren die Entstehungsgeschichte der großen Nationalstaaten in Mitteleuropa ab, und damit sind viele der wichtigsten Forderungen der bürgerlichen Revolutionen erfüllt; jedenfalls endet damit ihre Periode in West- und Mitteleuropa. Wenn auch in Deutschland und Italien (von Österreich und Ungarn gar nicht zu sprechen) sehr wesentliche Momente der wirklichen bürgerlich-revolutionären Umgestaltung fehlen, wenn auch sehr viele feudal-absolutistische Überreste weiterleben: an ihre Liquidierung ist nunmehr bloß in einer vom Proletariat geführten Revolution zu denken. Und die proletarische Revolution zeigt in diesen Jahren bereits ihre deutliche Physiognomie: in der Pariser Kommune. Schon die Junischlacht war der Wendepunkt der Achtundvierziger Revolution, auch im europäischen, nicht nur französischen Maßstab: ihr Ausbruch befestigte das Bündnis der Bourgeoisie mit den reaktionären Klassen, ihre Niederlage besiegelte das Schicksal jeder demokratischen Revolution dieser Jahre. Die Illusion, daß diese Siege der Bourgeoisie die »Ordnung« endgültig hergestellt hätten, brach alsbald zusammen. Nach einer - historisch angesehen - kurzen Pause beleben sich die Massenbewegungen der Arbeiterklasse wieder; 1864 erfolgte die Gründung der I. Internationale, und 1871 gelang es dem Proletariat, wenn auch nur für eine verhältnismäßig kurze Zeit und nur im Maßstabe einer Metropole, die Macht zu ergreifen: es entstand die Pariser Kommune, die erste Diktatur des Proletariats.

Die ideologischen Folgen dieser Ereignisse sind sehr weittragend. Immer mehr richtet sich die Polemik der bürgerlichen Wissenschaft und Philosophie gegen den neuen Gegner, gegen den Sozialismus. Während die bürgerliche Ideologie zur Zeit ihres Aufstiegs das feudal-absolutistische System bekämpfte und ihre Richtungsstreitigkeiten aus Differenzen in der Auffassung dieses Gegensatzes entsprangen, ist der jetzige Hauptfeind die Weltanschauung des Proletariats. Damit ändern sich aber Gegenstand und Ausdrucksform einer jeden reaktionären Philosophie. In der Periode der emporsteigenden Linie des Bürgertums verteidigte die reaktionäre Philosophie den Feudalabsolutismus, später die feudalen Überreste, die Restauration. Die Sonderstellung Schopenhauers gründet sich, wie wir gesehen haben, darauf, daß er als erster eine ausgesprochen *bürgerlich-reaktionäre* Weltanschauung verkündet. Er steht aber insofern ebenfalls noch in einer Reihe mit dem feudalen Reaktionär Schelling, als sie beide als Hauptgegner die progressiven Tendenzen der bürgerlichen Philosophie betrachten: den Materialismus und die dialektische Methode.

Mit der Junischlacht und insbesondere mit der Pariser Kommune ändert sich die Richtung der reaktionären Polemik in einer radikalen Weise: einerseits gibt es keine progressive bürgerliche Philosophie mehr, die zu bekämpfen wäre; soweit ideologische Streitigkeiten dieser Art vorkommen - und auf der Oberfläche nehmen sie einen großen Platz ein -, handelt es sich vor allem um taktische Meinungsverschiedenheiten darüber, wie der Sozialismus am wirksamsten unschädlich gemacht werden könnte, um Schichtendifferenzen innerhalb der reaktionären Bourgeoisie. Andererseits ist der Hauptgegner bereits auch in theoretischer Form erschienen. Trotz aller Bemühungen der bürgerlichen Wissenschaft wird es immer weniger möglich, den Marxismus totzuschweigen; immer deutlicher empfinden die führenden Ideologen der Bourgeoisie, daß hier ihre entscheidende Verteidigungslinie liegt, auf welche sie ihre stärksten Kräfte zu konzentrieren haben. Der dadurch entstehende Defensivcharakter der bürgerlichen Philosophie wirkt sich allerdings nur langsam und widerspruchsvoll aus. Die Taktik des Totschweigens dominiert noch lange; zeitweise entstehen Versuche, das »Brauchbare« aus dem historischen Materialismus, entsprechend verzerrt, in die bürgerliche Ideologie einzubauen, doch erst nach dem ersten imperialistischen Weltkrieg, nach dem Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution in Rußland, gewinnt diese Tendenz eine ganz ausgeprägte Gestalt. Aber schon von Anfang an äußert sich dieser Defensivcharakter darin, daß die bürgerliche Philosophie zu Fragestellungen, zu methodologischen Auseinandersetzungen getrieben wird, die nicht aus ihrem eigenen Bedürfnis entspringen, sondern ihr durch die Existenz des Gegners aufgezwungen werden. Die Antworten entsprechen selbstredend den jeweiligen Klasseninteressen der Bourgeoisie.

Bei Nietzsche befinden wir uns freilich erst im Anfangsstadium dieser Entwicklung. Einige wichtige Änderungen können wir aber schon auf dieser Stufe feststellen. Dies drückt sich vor allem darin aus, daß die älteren Irrationalisten, wie Schelling und Kierkegaard, im Kampfe gegen die idealistische Dialektik Hegels zuweilen in der Lage waren, auf deren wirkliche Fehler hinzuweisen. Obwohl sie aus einer solchen, stellenweise richtigen Kritik immer nach rückwärts weisende Folgerungen zogen, bleibt die philosophiegeschichtliche Bedeutung ihrer richtigen kritischen Bemerkungen doch bestehen. Ganz anders ist die Lage, sobald der zu bekämpfende Gegner der dialektische und historische Materialismus geworden ist. Hier ist die bürgerliche Philosophie nicht mehr in der Lage, eine wirkliche Kritik zu üben, ja nicht einmal das Objekt ihrer Polemik richtig zu verstehen; sie kann nur entweder gegen die Dialektik und den Materialismus überhaupt - zuerst offen,

später immer versteckter - polemisieren oder aber versuchen, der wirklichen Dialektik - demagogisch - eine Pseudodialektik gegenüberzustellen.
Dazu kommt noch, daß mit dem Aufhören der großen prinzipiellen Richtungskämpfe innerhalb der Bourgeoisie auch die Sachkenntnis der bürgerlichen Philosophen aufhört. Schelling, Kierkegaard oder Trendelenburg kennen die Hegeische Philosophie noch genau. Schopenhauer ist auch darin ein Vorläufer der bürgerlichen Dekadenz, daß er Hegel kritisiert, ohne ihn auch nur oberflächlich zu kennen. Dem Klassenfeind gegenüber scheint aber alles erlaubt zu sein, hier hört jede wissenschaftliche Moral auf. Selbst Forscher, die auf anderen Gebieten sich gewissenhaft, erst nach genauer Aneignung des Stoffes zu äußern wagen, erlauben sich hier die leichtfertigsten Behauptungen, die sie anderen, ähnlich unfundierten Meinungsäußerungen entnehmen, und denken gar nicht daran, selbst bei Feststellung von Tatsachen auf die wirklichen Quellen zurückzugreifen. Auch dies ist ein Grund, weshalb der ideologische Kampf gegen den Marxismus auf einem unvergleichlich tieferen Niveau steht als seinerzeit die reaktionär-irrationalistische Kritik der Hegeischen Dialektik.

Mit welchem Recht dürfen wir unter solchen Umständen von Nietzsche behaupten, daß sein ganzes Lebenswerk eine fortlaufende Polemik gegen den Marxismus, gegen den Sozialismus ist, wo doch klar ist, daß er nie auch nur eine Zeile von Marx und Engels gelesen hat? Wir glauben, daß wir das trotzdem behaupten können, und zwar deshalb, weil jede Philosophie in ihrem Inhalt und in ihrer Methode von den Klassenkämpfen ihrer Zeit bestimmt ist. Die Philosophen - wie auch die Gelehrten und Künstler und andere Ideologen - mögen diesen Umstand mehr oder weniger verkennen, mögen sich dessen eventuell völlig unbewußt bleiben, diese Bestimmung ihrer Stellungnahme zu den sogenannten »letzten Fragen« wirkt sich dennoch aus. Was Engels über die Juristen sagt, gilt noch gesteigert für die Philosophie: »Die Widerspiegelung ökonomischer Verhältnisse als Rechtsprinzipien . . . geht vor, ohne daß sie den Handelnden zum Bewußtsein kommt, der Jurist bildet sich ein, mit aprioristischen Sätzen zu operieren, während es doch nur ökonomische Reflexe sind . ..« Darum knüpft jede Ideologie bewußt an »ein bestimmtes Gedankenmaterial« an, »das ihr von ihren Vorgängern überliefert worden«[1]. Das hindert aber keineswegs, daß die Auswahl dieser Überlieferungen, die Stellung zu ihnen, die Methode ihrer Bearbeitung, die aus ihrer Kritik gezogenen Konsequenzen usw. letzten Endes doch von den ökonomischen Verhältnissen und von den auf diesem Boden entstehenden Klassenkämpfen bestimmt sind. Instinktiv wissen die Philosophen, was sie zu verteidigen haben, und wo der Feind steht. Instinktiv fühlen sie die »gefährlichen« Tendenzen ihrer Zeit und versuchen, diese philosophisch zu bekämpfen.

[1] Engels an Conrad Schmidt, 27. 10. 1890. Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 508 *S.*

Wir haben im vorangehenden Kapitel diese Weise der modernen reaktionären Abwehr gegen den Fortschritt der Philosophie, gegen die dialektische Methode, aufgedeckt und haben Wesen und Methodologie des modernen Irrationalismus gerade aus dieser Art des Reagierens abgeleitet. Wir haben ebenfalls in den eben vorangegangenen Bemerkungen zu skizzieren versucht, aus welchen gesellschaftlichen Gründen die Gestalt des Feindes eine radikal andere geworden ist und worin sich diese Änderung philosophisch äußert. Nun ist es, wenn wir die Zeit der Wirksamkeit Nietzsches betrachten, klar ersichtlich, daß die Pariser Kommune, die Entwicklung der sozialistischen Massenparteien, besonders in Deutschland, sowie Art und Erfolg des bürgerlichen Kampfes gegen sie, einen sehr tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben. Auf die Einzelheiten und auf ihre Belege in Nietzsches Werk und Leben werden wir erst später ausführlich eingehen. Hier sollte vorerst nur die allgemeine Möglichkeit dessen dargelegt werden, daß auch für ihn, wie für die anderen Philosophen dieser Zeit, der Sozialismus als Bewegung und Weltanschauung der Hauptfeind geworden war, und daß sich erst aus dieser Wendung in der gesellschaftlichen Front und ihren philosophischen Folgen die Möglichkeit ergibt, Nietzsches Weltanschauung in ihrem wirklichen Zusammenhang darzustellen.

Nietzsches besondere Position in dieser Entwicklung des modernen Irrationalismus ist teils durch die historische Lage zur Zeit seines Auftretens, teils durch seine ungewöhnlichen persönlichen Gaben bestimmt. Was das erste betrifft, so haben wir bereits die wichtigsten gesellschaftlichen Ereignisse dieser Periode kurz erwähnt. Dazu tritt - als Gunst der Umstände für seine Entfaltung -, daß Nietzsche am Vorabend der imperialistischen Periode seine Wirksamkeit abschließt. Das heißt, daß er zwar einerseits in der Bismarckschen Zeit alle Perspektiven der kommenden Kämpfe erlebt, daß er Zeitgenosse der Reichsgründung, der an sie geknüpften Hoffnungen und ihrer Enttäuschungen, des Sturzes von Bismarck, der Inauguration des offen aggressiven Imperialismus durch Wilhelm IL ist, aber zugleich auch Zeitgenosse der Pariser Kommune, der Entstehung der großen Massenpartei des

Proletariats, des Sozialistengesetzes, des heroischen Kampfes der Arbeiter dagegen; daß er aber andererseits die imperialistische Periode selbst nicht mehr erlebt hat. So entsteht für ihn die günstige Gelegenheit: die Hauptprobleme des folgenden Zeitabschnittes - im Sinne der reaktionären Bourgeoisie - in mythischer Form aufzuwerfen und zu lösen. Diese mythische Form befördert nicht nur darum seine Wirkung, weil sie die immer stärker herrschende philosophische Ausdrucksweise der imperialistischen Periode wird, sondern auch, weil sie es Nietzsche ermöglicht, die kulturellen, ethischen usw. Probleme des Imperialismus so allgemein zu stellen, daß er bei allen Schwankungen der Lage und der ihr entsprechenden Taktik der reaktionären Bourgeoisie ständig ihr führender Philosoph bleiben kann. Er war es bereits vor dem ersten imperialistischen Weltkrieg und ist es auch nach dem zweiten geblieben.

Diese Dauerwirkung, deren objektive Möglichkeit wir eben skizziert haben, wäre aber nie zur Wirklichkeit geworden ohne die spezifischen Züge der nicht unbeträchtlichen Begabung Nietzsches. Er besitzt ein besonderes antizipierendes Feingefühl, eine besondere Problemempfindlichkeit dafür, was die parasitäre Intelligenz in der imperialistischen Periode braucht, was sie innerlich bewegt und beunruhigt, welche Art von Antwort sie am meisten befriedigen würde. Er kann deshalb sehr breite Gebiete der Kultur umkreisen, ihre brennenden Fragen mit geistvollen Aphorismen beleuchten, die unzufriedenen, ja mitunter rebellischen Instinkte dieser parasitären Intellektuellenschicht durch faszinierend-hyperrevolutionär scheinende Gesten befriedigen und gleichzeitig alle diese Fragen so beantworten oder wenigstens ihre Beantwortung so andeuten, daß aus allen Feinheiten und Nuancen der robust-reaktionäre Klasseninhalt der imperialistischen Bourgeoisie entsteigt.

Dieser Doppelcharakter entspricht dem gesellschaftlichen Sein und darum der Gefühls- und Gedankenwelt dieser Schicht in dreifacher Weise. Erstens ist das Schwanken zwischen feinstem Nuancensinn, wählerischster Überempfindlichkeit und plötzlich hervorbrechender, oft hysterischer Brutalität das Wesenszeichen einer jeden Dekadenz. Im engsten Zusammenhang damit steht zweitens eine tiefe Unzufriedenheit mit der Kultur der Gegenwart, ein »Unbehagen an der Kultur«, wie Freud es bezeichnet, eine Auflehnung dagegen, jedoch eine Auflehnung, bei der der »Rebell« unter keinen Umständen die eigenen parasitären Privilegien und deren soziale Basis angetastet sehen möchte, es also mit Begeisterung begrüßt, wenn der revolutionäre Charakter dieser Unzufriedenheit eine philosophische Sanktion erhält, zugleich jedoch dem gesellschaftlichen Inhalt nach in eine Abwehr gegen Demokratie und Sozialismus verwandelt wird. Endlich erreicht drittens gerade zur Zeit von Nietzsches Wirkung der Klassenniedergang, die Dekadenz einen solchen Grad, daß auch ihre subjektive Bewertung innerhalb der bürgerlichen Klasse eine wichtige Wandlung durchmacht: während lange Zeit nur die fortschrittlich-oppositionellen Kritiker die Symptome der Dekadenz aufdecken und geißeln, die große Mehrzahl der bürgerlichen Intelligenz aber an der Illusion, in der »besten aller Welten« zu leben, festhält und die eingebildete »Gesundheit« ihrer Ideologie, deren Progressivität verteidigt, wird jetzt die Einsicht in die Dekadenz, die Bewußtheit, dekadent zu sein, immer mehr zum Zentralpunkt der. Selbsterkenntnis dieser Intelligenz. Diese Wandlung äußert sich vor allem in einem selbstgefälligen, sich selbst bespiegelnden, spielerischen Relativismus, Pessimismus, Nihilismus usw., der aber oft - bei ehrlichen Intellektuellen - in aufrichtige Verzweiflung, in eine daraus entspringende Rebellenstimmung (Messianismus usw.) umschlägt.

Nietzsche ist nun als Kulturpsychologe, als Ästhetiker und Moralist vielleicht der geistreichste und vielseitigste Exponent für diese Selbsterkenntnis der Dekadenz. Seine Bedeutung geht aber darüber hinaus: er unternimmt es, bei Anerkennung der Dekadenz als des Grundphänomens der bürgerlichen Entwicklung seiner Zeit, den Weg zu ihrer Selbstüberwindung aufzuzeigen. Denn bei den lebendigsten und gewecktesten intellektuellen, die unter den Einfluß der dekadenten Weltanschauung geraten, entsteht zwangsläufig auch die Sehnsucht nach ihrer Überwindung. Diese Sehnsucht macht die Kämpfe der aufstrebenden neuen Klasse, des Proletariats, für den besten Teil dieser Intellektuellen äußerst anziehend: sie sehen hier, vor allem in Lebensführung und Moral, Anzeichen einer möglichen Gesundung der Gesellschaft und im Zusammenhang mit dieser - natürlich steht dies im Vordergrund - einer Gesundung ihrer selbst. Dabei hat der größte Teil dieser Intellektuellen keine Ahnung von der ökonomischen und sozialen Tragweite einer wirklichen sozialistischen Umwandlung, betrachtet diese rein ideologisch und hat deshalb keine klare Vorstellung darüber, inwiefern und wie tief ein Entschluß in dieser Richtung den radikalen Bruch mit der eigenen Klasse beinhaltet, wie ein so vollzogener Bruch auf das eigene Leben des betreffenden Intellektuellen sich auswirken würde. So verworren diese Bewegung auch sein mag, so erfaßt sie doch weite Kreise der fortgeschrittensten bürgerlichen Intelligenz und äußert sich naturgemäß besonders vehement in Krisenperioden. (Man denke an den Fall des Sozialistengesetzes, das Schicksal des Naturalismus, den ersten Weltkrieg und die expressionistische Bewegung in Deutschland, an Boulangerisnius und Dreyfuskampagne in Frankreich usw.)

Der »soziale Auftrag«, den Nietzsches Philosophie erfüllt, besteht darin, diesen Typus der bürgerlichen Intelligenz zu »retten«, zu »erlösen«, ihm einen Weg zu weisen, der jeden Bruch, ja jede ernsthafte Spannung mit der Bourgeoisie überflüssig macht; einen Weg, auf dem das angenehme moralische Gefühl, ein Rebell zu sein, weiter bestehenbleiben kann, sogar vertieft wird, indem der »oberflächlichen«, »äußerlichen« sozialen Revolution eine »gründlichere«, »kosmisch-biologische« lockend gegenübergestellt wird. Und zwar eine »Revolution«, die die Privilegien der Bourgeoisie vollständig bewahrt, die vor allem das Privilegisiertsein der bürgerlichen, der parasitären imperialistischen Intelligenz leidenschaftlich verteidigt; eine »Revolution«, die sich gegen die Massen richtet, die der Furcht der ökonomisch und kulturell Privilegierten, diese ihre Vorrechte zu verlieren, einen pathetisch-aggressiven, die egoistische Furcht verschleiernden Ausdruck verleiht. Dieser von Nietzsche gewiesene Weg verläßt nie die mit dem Gedanken- und Gefühlsleben dieser Schicht tief verwachsene Dekadenz, diese wird aber durch die neue Selbsterkenntnis in eine neue Beleuchtung gerückt; gerade in der Dekadenz stecken die echten zukunftsträchtigen Keime einer wirklichen, einer gründlichen Erneuerung der Menschheit. Dieser »soziale Auftrag« befindet sich mit der Begabung, mit den innersten Gedankententendenzen, mit dem Wissen Nietzsches sozusagen in einer harmonia prästabilita. Wie die gesellschaftlichen Kreise, auf die seine Wirksamkeit gerichtet ist, beschäftigen Nietzsche selbst vor allem die Probleme der Kultur und darunter in erster Linie Kunst und individuelle Ethik. Politik erscheint immer als abstrakter, mythisierter Horizont, und in der Ökonomie ist Nietzsches Unwissenheit ebenso groß wie die des Durchschnittsintellektuellen seiner Zeit. Mehring weist mit vollem Recht darauf hin, daß Nietzsches Argumente gegen den Sozialismus nie das Niveau der Leo, Treitschke usw. übersteigen[1]. Jedoch gerade diese Verknüpfung von brutal ordinärem Antisozialismus mit einer raffinierten, geistreichen, zuweilen sogar richtigen Kultur- und Kunstkritik (man denke an die Kritik Wagners, des Naturalismus usw.) macht seine Inhalte und Darstellungsweisen so verführerisch für die imperialistische -Intelligenz. Wie stark diese Verführung ist, können wir im Verlauf der ganzen imperialistischen Periode sehen. Angefangen von Georg Brandes und Strindberg und der Generation von Gerhart Hauptmann, geht diese Wirkung bis zu Gide und Malraux. Und sie beschränkt sich keineswegs auf den rein

[1] Mehring: Werke, Berlin 1929, Bd. VI, S. 191.

reaktionären Teil der Intelligenz. Im Wesen ihrer Gesamttätigkeit entschieden fortschrittliche Schriftsteller wie Heinrich und Thomas Mann oder Bernard Shaw standen ebenfalls unter seinem Einfluß. Ja, er konnte sogar einige marxistische Intellektuelle stark beeindrucken. Selbst ein Mehring, hat ihn - vorübergehend - so beurteilt: »Noch nützlicher ist der Nietzscheanismus für den Sozialismus in einer anderen Beziehung. Ohne Zweifel sind Nietzsches Schriften verführerisch für die paar jungen Leute von hervorragendem literarischem Talent, die etwa noch in den bürgerlichen Klassen aufwachsen mögen und zunächst in bürgerlichen Klassenvorurteilen befangen sind. Für sie ist Nietzsche aber nur ein Durchgangspunkt zum Sozialismus.« [1]

Damit ist aber nur die Klassengrundlage und die Intensität, nicht aber die Dauer der Wirkung Nietzsches erklärt. Diese fußt auf seinen unzweifelhaften philosophischen Fähigkeiten. Während die ordinären Pamphletisten der Reaktion vom Rembrandtdeutschen bis zu den Koestler und Burnham unserer Tage nie weiterkommen, als die eben aktuellen taktischen Bedürfnisse der imperialistischen Bourgeoisie mit mehr oder weniger geschickter Demagogie zu befriedigen, vermag Nietzsche, wie wir später ausführlich sehen werden, einige der wichtigsten *dauernden* Züge des reaktionären Verhaltens zur Periode des Imperialismus, zum Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen, in seinen Werken festzuhalten und zu formulieren. Um hier seinen Rang zu sehen, muß man ihn nur mit seinem Zeitgenossen Eduard von Hartmann vergleichen. Dieser faßte als Philosoph die ordinären, reaktionär-bürgerlichen Vorurteile der Zeit nach 1870 zusammen, die Vorurteile des »gesunden« (satten) Bourgeois. Darum hatte er anfangs viel größere Erfolge als Nietzsche, darum ist er aber auch in der imperialistischen Periode ganz in Vergessenheit geraten.

Allerdings vollzieht sich all dies bei Nietzsche, wie bereits gesagt, in einer mythisierenden Form. Erst diese hat die Erfassung und Bestimmung von Zeittendenzen für Nietzsche, der nichts von der Ökonomik des Kapitalismus verstand, der also ausschließlich die Symptome des Oberbaus zu beobachten, zu beschreiben und auszudrücken fähig sein konnte, ermöglicht. Die Form des Mythos stammt aber auch daher, daß Nietzsche, der führende Philosoph der imperialistischen Reaktion, den Imperialismus selbst gar nicht erlebt hat. Er wirkte - ebenso wie Schopenhauer als Philosoph der bürgerlichen

[1] Mehring: Besprechung von Kurt Eisners »Psychopathia spiritualis«, Neue Zeit, X. Jahrgang, Bd. II, S. *668* f.

Reaktion nach 1848 - in einer Zeit, die nur erst Keime und Ansätze des Kommenden produzierte. Diese waren für einen Denker, der die wirklichen treibenden Kräfte nicht erkennen konnte, nur utopisch-mythisch darstellbar. Nietzsches philosophische Bedeutung gründet sich darauf, daß er trotz alledem noch bestimmte dauernde Züge festgehalten hat. Freilich half dabei sowohl die Ausdrucksart des Mythos wie seine aphoristische Form, auf deren Charakteristik wir gleich zu sprechen kommen werden, insofern, als solche Mythen und Aphorismen, je nach den jeweiligen Augenblicksinteressen der Bourgeoisie und den Bestrebungen ihrer Ideologen, sehr verschieden, oft geradezu entgegengesetzt gruppiert und interpretiert werden konnten. Daß man aber immer wieder auf Nietzsche, auf einen jeweils »neuen« Nietzsche zurückgriff, zeigt, daß in diesem Wechsel doch eine Kontinuität bestand: die Kontinuität der Grundprobleme des Imperialismus als *ganzer* Periode vom Standpunkt der *bleibenden* Interessen der reaktionären Bourgeoisie, gesehen und gedeutet im Geist der *permanenten* Bedürfnisse der parasitären bürgerlichen Intelligenz.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine solche gedankliche Vorwegnahme ein Zeichen von nicht unbeträchtlicher Beobachtungsgabe, Problemempfindlichkeit und Abstraktionsfähigkeit ist. In dieser Hinsicht ist die historische Stellung Nietzsches derjenigen Schopenhauers analog. Beide gehören auch in der Grundtendenz ihrer Philosophie eng zusammen. Es sollen hier nicht die historisch-philologischen Fragen des Einflusses usw. aufgeworfen werden. Die gegenwärtigen Versuche, Nietzsche vom Irrationalismus Schopenhauers abzutrennen, ihn mit der Aufklärung und mit Hegel in Zusammenhang zu bringen, halte ich für kindisch, besser gesagt: für den Ausdruck des bisher erreichten tiefsten Niveaus der Geschichtsklitterung im Interesse des amerikanischen Imperialismus. Zwischen Schopenhauer und Nietzsche bestehen unselbstredend Differenzen, die sich im Laufe der Entwicklung Nietzsches, mit seiner Klärung der eigenen Bestrebungen, immer mehr vertieften. Sie sind aber mehr Differenzen der Zeit: Differenzen der Mittel des Kampfes gegen den gesellschaftlichen Fortschritt.

Das Prinzip des methodologischen Zusammenhalts für seinen Gedankenbau hat jedoch Nietzsche von Schopenhauer übernommen, und er hat es nur der Zeit, dem zu bekämpfenden Gegner entsprechend, modifiziert und weiterentwickelt: das, was wir im zweiten Kapitel als indirekte Apologetik des Kapitalismus charakterisiert haben. Dieses Grundprinzip nimmt natürlich, infolge der Bedingungen eines schärfer entwickelten Klassenkampfes, teilweise neue konkrete Formen an. Der Kampf Schopenhauers gegen die Fortschrittsgedanken seiner Zeit konnte sich noch darin zusammenfassen, daß er jedes Handeln als geistig und moralisch minderwertig diffamierte. Nietzsche ruft dagegen zu einem aktiven Handeln für die Reaktion, für den Imperialismus auf. Schon daraus folgt, daß Nietzsche die ganze Schopenhauersche Dualität von Vorstellung und Wille beiseite schieben und den buddhistischen Willensmythos durch den Mythos des Willens zur Macht ersetzen mußte. Weiter folgt, daß Nietzsche mit der Schopenhauerschen abstrakt-allgemeinen Ablehnung der Geschichte ebenfalls nichts anfangen kann. Natürlich existiert für Nietzsche ebensowenig eine wirkliche Geschichte wie für Schopenhauer. Doch nimmt seine Apologetik des aggressiven Imperialismus die Form der Mythisjerung der Geschichte an. Endlich, da wir hier nur die wesentlichsten Momente kurz aufzählen können, ist Schopenhauers Apologetik ihrer Form nach zwar eine indirekte, er spricht jedoch seine gesellschaftspolitisch reaktionären Sympathien offen, sogar herausfordernd zynisch aus. Bei Nietzsche dagegen dringt das Prinzip der indirekten Apologetik auch in die Darstellungsart ein: seine aggressiv reaktionäre Stellungnahme für den Imperialismus kommt in der Form einer hyperrevolutionären Geste zum Ausdruck. Das Bekämpfen von Demokratie und Sozialismus, der Mythos des Imperialismus, der Aufruf zu einer barbarischen Aktivität sollen als eine noch nie dagewesene Umwälzung, als »Umwertung aller Werte«, als »Götzendämmerung« erscheinen: die indirekte Apologetik des Imperialismus als demagogisch wirkungsvolle Pseudorevolution.

Dieser Gehalt und diese Methode der Nietzscheschen Philosophie stehen im engsten Zusammenhang mit seiner literarischen Ausdrucksweise: mit dem Aphorismus. Eine solche literarische Form ermöglicht vor allem den Wechsel innerKalb der dauernden Wirksamkeit Nietzsches. Ist eine Wendung in der Interpretation gesellschaftlich notwendig geworden - wie z. B. in der unmittelbaren Vorbereitungszeit des Hitlerismus, wie jetzt nach dem Sturze Hitlers -, so stehen der Umarbeitung des dauernden Gehalts keine derartigen Hindernisse entgegen, wie bei Denkern, die den Zusammenhang ihrer Gedankenwelt in systematischer Form ausgedrückt haben. (Freilich: das Schicksal von Descartes, Kant und Hegel in der imperialistischen Periode zeigt, daß die Reaktion auch solche Hindernisse zu überwinden fähig ist.) Bei Nietzsche ist diese Aufgabe jedoch weitaus einfacher: es werden in jeder Etappe, je nach den augenblicklichen Bedürfnissen, andere Aphorismen in den Vordergrund gestellt und miteinander verbunden. Dazu kommt noch ein weiteres Moment: sosehr die grundlegenden Zielsetzungen mit der ideologischen Einstellung der parasitären Intelligenz auch in Einklang stehen, ihr

systematisches, brutal offenes Aussprechen würde doch eine breite, nicht unwichtige Schicht abstoßen. Es ist deshalb keineswegs zufällig, daß die Nietzsche-Interpretation sich mit wenigen Ausnahmen (vor allem der unmittelbaren Wegbereiter des Hitlerfaschismus) an seine Kulturkritik, an seine Moralpsychologie usw. klammert und aus Nietzsche einen »unschuldigen«, nur um die seelischen Probleme einer intellektuell-moralischen »Elite« bekümmerten Denker macht. So sehen ihn Brandes und Simmel, so später Bertram und Jaspers, so heute Kaufmann. Vom Klassenstandpunkt richtigerweise, denn die überwältigende Mehrzahl, die so für Nietzsche gewonnen wurde, ist später auch bereit, die einer solchen Einstellung entsprechenden praktischen Schritte zu tun. Schriftsteller wie Heinrich und Thomas Mann sind Ausnahmefälle.

Dies ist jedoch bloß die Wirkung der aphoristischen Ausdrucksweise. Betrachten wir sie als solche. Von Seiten der Professorenphilosophie ist Nietzsche oft der Vorwurf gemacht worden, daß er kein System habe und darum kein wirklicher Philosoph sei. Nietzsche selbst erklärt sich sehr entschieden gegen jedes System: »Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.«[1] Es ist dies eine Tendenz, die wir bereits bei Kierkegaard beobachten konnten: keine zufällige. Die philosophische Krise des Bürgertums, die sich in der Auflösung des Hegelianismus äußerte, war viel mehr als die Erkenntnis der Unzulänglichkeit eines bestimmten Systems; es war die Krise des jahrtausendelang herrschenden Systemgedankens. Mit dem Hegeischen System ist das Bestreben, die Totalität der Welt, die Gesetzmäßigkeit ihres Werdens von idealistischen Prinzipien aus, also von Momenten des menschlichen Bewußtseins ausgehend, einheitlich zu ordnen und so zu begreifen, zusammengebrochen. Hier ist nicht der Ort, die fundamentalen Veränderungen, die aus dieser endgültigen Auflösung des idealistischen Systemgedankens folgen, auch nur zu skizzieren. Wir wissen freilich, daß auch nach Hegel Professorensysteme (Wundt, Cohen, Rickert usw.) entstanden sind, wir wissen aber auch, daß sie für die Entwicklung der Philosophie völlig bedeutungslos waren. Wir wissen auch, daß dieses Ende des Systems im bürgerlichen Denken einen bodenlosen Relativismus und Agnostizismus erwachsen ließ, als ob der notwendig gewordene Verzicht auf die idealistische

[1] Nietzsche: Werke, Bd. VIII, S. 64. "Wir zitieren Nietzsche stets aus der 16bändigen Gesamtausgabe, Kröner, Leipzig, indem wir nur Band und Seitenzahl angeben.

Systematisierung zugleich den Verzicht auf die Objektivität der Erkenntnis, auf den realen Zusammenhang in der Wirklichkeit und auf deren Erkennbarkeit bedeuten würde. Wir wissen aber ebenfalls, daß das endgültige Begraben des idealistischen Systems zugleich die Entdeckung der wirklichen Zusammenhänge der objektiven Wirklichkeit mit sich brachte: den dialektischen Materialismus. Engels formuliert die neue philosophische Lage, gegen Nietzsches Zeitgenossen Eugen Dühring polemisierend, so: »Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität . . .«[1] Diese Einheit versuchen die einzelnen Wissenschaften (mit immer größerer Annäherung) widerzuspiegeln und gedanklich zu erfassen; die Prinzipien und Gesetze einer solchen Erkenntnis faßt die Philosophie zusammen. Der systematische Zusammenhang ist also nicht verschwunden. Er erscheint aber nicht mehr in der Form von idealistischen »Wesenheiten«, sondern stets als annähernde Widerspiegelung jener Einheit, jenes Zusammenhanges, jener Gesetzlichkeit, die objektiv - unabhängig von unserem Bewußtsein - in der Wirklichkeit selbst vorhanden und wirksam ist.

Nietzsches Ablehnung des Systems erwächst aus den relativistischen, agnostizistischen Tendenzen seiner Zeit. Daß er der erste und einflußreichste der Denker ist, bei denen dieser Agnostizismus in Mythos umschlägt, soll später untersucht werden. Zweifellos hängt seine aphoristische Ausdrucksweise aufs engste mit dieser seiner Einstellung zusammen. Aber darüber hinaus ist auch ein anderes Motiv wirksam. Es ist eine allgemeine Erscheinung in der Geschichte der Ideologien, daß Denker, die eine gesellschaftliche Entwicklung erst in ihren Keimen beobachten können, die jedoch hierin bereits das Neue erblicken und es, insbesondere auf dem Gebiet der Moral, begrifflich zu erfassen bestrebt sind, die essayistischen, aphoristischen Formen deswegen bevorzugen, weil diese Formen der Mischung von bloßer Ahnung der zukünftigen Entwicklung und scharfer Beobachtung und Bewertung ihrer Symptome den adäquatesten Ausdruck sichern. Dies zeigt sich bei Montaigne und Mandeville, bei den französischen Moralisten von La Rochefoucauld bis zu Vauvenargues und Chamfort. Nietzsche hat eine große stilistische Vorliebe für die meisten dieser Schriftsteller. Diese formelle Vorliebe wird aber durch den inhaltlichen Gegensatz der Grundtendenzen ergänzt. Die bedeutenden Moralisten haben - in ihrer Mehrzahl fortschrittlich - in einer absolutistisch-feudalen Gesellschaft bereits die Moral des Kapitalismus

[1] Engels: Anti-Dühring, Berlin 1952, S. 51.

kritisiert. Das Vorwegnehmen der Zukunft bei Nietzsche ist dagegen bejahend auf eine kommende, qualitativ gesteigerte Reaktion orientiert, auf die Reaktion der imperialistischen Periode. Die Verwandtschaft der Form ist bloß durch die abstrakte Tatsache des Vorwegnehmens bestimmt.

Es fragt sich nun: Haben wir das Recht, von einem System bei Nietzsche zu sprechen? Haben wir das Recht, aus einem systematischen Zusammenhang heraus seine einzelnen aphoristischen Aussprüche zu interpretieren? Wir glauben: der systematische Zusammenhang der Gedanken eines Philosophen ist ein älteres Phänomen, als es die idealistischen Systeme sind, und überlebt auch deren Zusammenbruch. Einerlei, ob dieser systematische Zusammenhang eine annähernd richtige Widerspiegelung des Wirklichen ist oder eine klassenmäßig, idealistisch usw. verzerrte, ein solcher systematischer Zusammenhang ist bei jedem Philosophen, der diesen Namen überhaupt verdient, vorhanden. Freilich fällt er nicht mit jenem Aufbau zusammen, den der einzelne Philosoph selbst seinem Werk geben will. Marx weist die Notwendigkeit einer solchen Rekonstruktion des wirklichen Zusammenhanges bei den Fragmenten von Heraklit und Epikur nach, fügt jedoch hinzu: »Selbst bei Philosophen, die ihren Arbeiten eine systematische Form geben, f. i. Spinoza, ist ja der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in der es von ihm bewußt dargestellt war.«[1] Wir werden im folgenden zu zeigen versuchen, daß in den aphoristisch ausgedrückten Gedanken Nietzsches ein solcher systematischer Zusammenhang aufgewiesen werden kann.

Wir glauben, daß der - sich freilich erst allmählich herauskristallisierende - Einheitspunkt des Zusammenhanges von Nietzsches Gedanken die Abwehr des Sozialismus, der Kampf um die Entstehung eines imperialistischen Deutschland war. Daß Nietzsche in seiner Jugend begeisterter preußischer Patriot war, ist vielfach bezeugt. Diese Sympathie ist eines der wichtigsten Momente seiner Jugendphilosophie. Es kann sicher nicht als Zufall oder bloße Jugendstimmung betrachtet werden, daß er sich um jeden Preis am

[1] Marx an Lassalle, 31. 5. 1858, Ferdinand Lassalles nachgelassene Briefe und Schriften, herausgegeben von G. Mayer, Berlin 1922, Bd. III, S. 123.

Krieg von 1870/71 beteiligen wollte, und, da er als Baseler Professor nicht Soldat werden konnte, wenigstens als freiwilliger Krankenpfleger am Kriege teilnahm. Es ist zumindest charakteristisch, daß seine Schwester (obwohl man deren Äußerungen sehr kritisch ansehen muß) die folgende Erinnerung aus dem Krieg aufzeichnet: Damals hätte er zuerst aufs tiefste empfunden, »daß der stärkste und höchste Wille zum Leben nicht in einem elenden Ringen ums Dasein zum Ausdruck kommt, sondern als Wille zum Kampf, als Wille zur Macht und Übermacht.«[1] Jedenfalls widerspricht dieses äußerst preußisch kriegsbegeisterte philosophische Stimmungsbild keineswegs den sonstigen Anschauungen des jungen Nietzsche. So finden wir in seinen Aufzeichnungen vom Herbst 1873 die folgende Stelle: »Mein Ausgangspunkt ist der preußische Soldat: hier ist eine wirkliche Convention, hier ist Zwang, Ernst und Disciplin, auch in Betreff der Form.«[2]

Ebenso klar, wie es hier ersichtlich ist, wofür sich der junge Nietzsche begeistert, zeichnet sich auch die Physiognomie seines Hauptfeindes ab. Unmittelbar nach dem Sturz der Pariser Kommune schreibt er an seinen Freund, den Freiherrn von Gersdorff: »Wir dürfen wieder hoffen! Unsre *deutsche* Mission ist noch nicht vorbei! ich bin mutiger als je: denn noch nicht alles ist unter französisch-jüdischer Verflachung und ›Eleganz‹ und unter dem gierigen Treiben der ›Jetztzeit‹ zugrunde gegangen. Es gibt doch noch Tapferkeit, und zwar deutsche Tapferkeit, die etwas innerlich anderes ist als der *élan* unsrer bedauerungswerten Nachbarn. Über den Kampf der Nationen hinaus hat uns jener internationale Hydrakopf erschreckt, der plötzlich so furchtbar zum Vorschein kam, als Anzeiger ganz anderer Zukunftskämpfe.«[3] Und den Inhalt dieses Kampfes, der vorerst unmittelbar gegen jene Tendenz gerichtet ist, die der vollen Entfaltung seiner Ideologie hindernd im Wege steht, bestimmt er auch einige Monate früher in dem Entwurf eines Dedikationsbriefes der »Geburt der Tragödie« an Richard Wagner. Auch hier geht er vom Preußensieg aus. Er zieht daraus solche Folgerungen: » . .. weil an jener Macht etwas zugrunde gehen wird, das wir als den eigentlichen Gegner jeder tieferen Philosophie und Kunstbetrachtung hassen, ein Krankheitszustand, an dem das deutsche Wesen vornehmlich seit der großen Französischen Revolution zu leiden hat und der in immer wieder-

[1] Elisabeth Förster-Nietzsche: Der einsame Nietzsche, Leipzig 1914, S. 433 f.
[2] Bd. X, S. 279.
[3] Nietzsche an Freiherrn von Gersdorff, 21. *6.* 1871. Werke ed. Schlechta, III, 1092 f.

kehrenden gichtischen Zuckungen auch die bestgearteten deutschen Naturen heimsucht, ganz zu schweigen von der großen Masse, bei der man jenes Leiden, mit schnöder Entweihung eines wohlgemeinten Wortes ›Liberalismus‹ nennt.«[1]

Der Zusammenhang des Kampfes gegen den Liberalismus mit dem gegen den Sozialismus zeigt sich sehr bald. Die Straußbroschüre richtet sich gegen den liberalen »Bildungsphilister«, und noch dazu mit einem solchen Schwung und Geist, daß sie sogar einen Marxisten wie Mehring über ihr wirkliches Wesen täuschen konnte; Mehring meint, Nietzsche hätte hier »unstreitig die glorreichsten Überlieferungen deutscher Kultur« verteidigt[2]. Nietzsche selbst schreibt aber in seinen Skizzen zu den Vorträgen »Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten« (1871-73): »Die allgemeinste Bildung, d. h. die Barbarei ist eben die Voraussetzung des Communismus ... Die allgemeine Bildung geht in Haß gegen die wahre Bildung über .. . Keine Bedürfnisse haben ist für das Volk das größte Unglück, erklärte einmal Lassalle. Daher die Arbeiterbildungsvereine: als deren Tendenz mir mehrfach bezeichnet worden ist, Bedürfnisse zu erzeugen ... Also der Trieb nach möglichster Verallgemeinerung der Bildung hat seine Quelle in einer völligen Verweltlichung, in einer Unterordnung der Bildung als eines Mittels unter den Erwerb, unter das roh verstandene Erdenglück.«[3] Wir sehen: das philosophische Denken Nietzsches ist von Anfang an gegen" Demokratie und Sozialismus gerichtet.

Diese Stellungnahme und diese Perspektiven Nietzsches bilden die Grundlage seiner Auffassung des Griechentums. Hier ist der Gegensatz Nietzsches zu den revolutionären Überlieferungen der bürgerlichen Entwicklung ganz deutlich erfaßbar. Wir denken dabei in erster Linie nicht an das Prinzip des Dionysischen, wodurch die Erstlingsschrift Nietzsches berühmt wurde; dieses Prinzip ist hier, um Nietzsches eigene Worte zu gebrauchen, noch ein Element seiner »Artistenmetaphysik«; es gewinnt eine wirkliche Bedeutung erst, nachdem die Überwindung der Dekadenz zum zentralen Problem des reifen Nietzsche geworden ist. Hier sollen vor allem jene Momente hervorgehoben werden, auf deren Grundlage er sein neues Bild vom Griechentum entwirft. Im Vordergrund steht der Gedanke, daß die Sklaverei für jede wirkliche Kultur notwendig sei.

[1] Bd. IX, S. 142.
[2] Mehring: A. a. O., Bd. VI, S. 182.
[3] Bd. IX, S. 425.

Wenn Nietzsche bloß die Rolle der Sklaverei für die griechische Kultur historisch in den Vordergrund gestellt hätte, so wäre die Bedeutung dieser an sich richtigen Feststellung nicht allzu groß; er selbst weist auf Fr. A. Wolf hin, der diese Erkenntnis schon vor ihm ausgesprochen hat[1]. Diese historische Erkenntnis mußte nicht nur wegen der Entwicklung der Geschichtswissenschaft eine immer allgemeinere werden, sondern auch infolge der Abrechnung mit den »heroischen Illusionen« der Französischen Revolution, deren Ideologen die Sklaverei ignoriert hatten, um aus der Polisdemokratie das Vorbild einer modernen revolutionären Demokratie schaffen zu können (auch das deutsche Bild vom Griechentum in der Periode von Winckelmann bis Hegel ist stark von diesen Anschauungen beeinflußt). Das Neue bei Nietzsche ist, daß er die Sklaverei als Vehikel für seine Kulturkritik der *Gegenwart* benutzt: »Und wenn es wahr sein sollte, daß die Griechen an ihrem Sklaventum zugrunde gegangen sind, so ist das andere viel gewisser, daß wir an dem *Mangel* des Sklaventums zugrunde gehen werden.«[2]

Wenn also Nietzsche in einer gewissen methodologischen Verwandtschaft zum romantischen Antikapitalismus eine große Periode der Vergangenheit der zu kritisierenden kapitalistischen Gegenwart gegenüberstellt, so ist es nicht der krisenlose einfache Warenverkehr im Gegensatz zur Krise und Massenarbeitslosigkeit, wie bei Sismondi, nicht die geordnete und sinnvolle handwerkliche Arbeit im Mittelalter im Gegensatz zu kapitalistischer Arbeitsteilung und Anarchie, wie beim jungen Carlyle, sondern die griechische Diktatur einer Elite, die klar erkennt, »daß die Arbeit eine Schmach sei«, die in ihrer Muße unsterbliche Kunstwerke schafft, als Kontrast zur Gegenwart: »In der neueren Zeit bestimmt nicht der kunstbedürftige Mensch, sondern der Sklave die allgemeinen Vorstellungen. Solche Phantome wie die Würde des Menschen, die Würde der Arbeit, sind die dürftigen Erzeugnisse des sich vor sich selbst versteckenden Sklaventums. Unselige Zeit, in der der Sklave solche Begriffe braucht, in der er zum Nachdenken über sich und über sich hinaus aufgereizt wird! Unselige Verführer, die den Unschuldsstand des Sklaven durch die Frucht vom Baume der Erkenntnis vernichtet haben!«[3]

Wie ist nun diese »Elite« beschaffen, deren Neuerweckung mit Hilfe einer Wiederkunft der Sklaverei die Hoffnung auf eine Renaissance der Kultur

[1] Ebd., S. 268.
[2] Ebd., S. 153.
[3] Ebd., S. 149.

im jungen Nietzsche utopisch-mythisch erweckt? Daß sie aus einer Barbarei aufsteigt, könnte noch als Feststellung historischer Tatsachen gelten. Nietzsche schildert sie auch in »Homers Wertkampf« (1871/72) mit den grellsten Farben. Aber um die griechische Kultur zu verstehen, führt Nietzsche in Polemik gegen die Orphiker aus, nach denen »ein Leben, mit einem solchen Trieb als Wurzel, nicht lebenswert sei«, »müssen wir davon ausgehen, daß der griechische Genius den einmal so furchtbar vorhandenen Trieb gelten ließ und als, *berechtigt* erachtete«[1]. Es handelt sich also nicht um die Überwindung, die Zivilisierung und Humanisierung der barbarischen Triebe, sondern darum: auf ihrer Grundlage, sie in entsprechende Kanäle leitend, die große Kultur aufzubauen. Das Prinzip des Dionysischen kann nur in diesem Zusammenhang und nicht von irgendeiner »Artistenmetaphysik« aus richtig verstanden und bewertet werden. Nietzsche sagt auch, mit Recht, in einem späteren Vorwortentwurf zu seinem Erstlingswerk über das Dionysische: »Welche ungünstige Schüchternheit, von einer Sache als Gelehrter zu reden, von der ich hätte als ›Erlebter‹ reden können.«[2]
Das Organ zur gesellschaftlichen Nutzbarmachung der barbarischen Triebe ist für den jungen Nietzsche der Wettkampf (agon), eine, wie wir aus den Darlegungen Nietzsches selbst sogleich ersehen werden, Mythisierung der kapitalistischen Konkurrenz. Er zitiert nach Pausanias die Hesiod-Stelle von den beiden Erisgöttinnen: »Sie (die gute Eris, G. L.) treibt auch den ungeschickten Mann zur Arbeit; und schaut einer, der des Besitztums ermangelt, auch den anderen, der reich ist, so eilt er sich, in gleicher Weise zu säen und zu pflanzen und das Haus wohl zu bestellen; der Nachbar wetteifert mit dem Nachbarn, der zum Wohlstand hinstrebt. Gut ist diese Eris für die Menschen. Auch der Töpfer grollt dem Töpfer und der Zimmermann dem Zimmermann, es neidet der Bettler den Bettler und der Sänger den Sänger.«[3] Und er stellt diesem Zustand die moderne Verkommenheit gegenüber: »Hier fürchtet man die Selbstsucht als ›das Böse an sich‹«, während »für die Alten . .. das Ziel der agonalen Erziehung die Wohlfahrt des Ganzen, der staatlichen Gesellschaft« war[4].

Wenn man von hier auf die Sklaverei als angebliche Grundlage einer jeden echten Kultur zurückblickt, so sieht man, wieviel dieses Erstlingswerk von dem späteren Nietzsche, wenn auch in noch unausgereifter Weise, vorweg-

[1] Ebd., S. 276.
[2] Bd. XIV, S. 368.
[3] Bd. IX, S. 277.
[4] Ebd., S. 280.

genommen hat. Die mit dem Pathos der Begeisterung entworfenen Bilder Schopenhauers und Wagners erscheinen in diesem Zusammenhang als mythisierte Vorwände, um etwas noch nicht völlig Ausgereiftes in halb dichterischer, halb denkerischer Form auszudrücken. Die spätere Selbstkritik seiner Erstlinge - besonders in »Ecce homo« - bewegt sich durchaus in dieser Richtung: »daß, was ich in jenen Jahren bei Wagner über Musik gehört habe, Nichts überhaupt mit Wagner zu tun hat; daß, wenn ich die dionysische Musik beschrieb, ich *Das* beschrieb, was *ich* gehört hatte, - daß ich instinktiv Alles in den neuen Geist übersetzen und transfigurieren mußte, den ich in mir trug. Der Beweis dafür, *so stark als nur ein Beweis sein kann,* ist meine Schrift ›Wagner in Bayreuth‹: an allen psychologisch entscheidenden Stellen ist nur von mir die Rede, — man darf rücksichtslos meinen Namen oder das Wort ›Zarathustra‹ hinstellen, wo der Text das Wort Wagner gibt . . . Wagner selbst hatte einen Begriff davon; er erkannte sich in der Schrift nicht wieder.«[1] Etwas abgemildert gilt dies auch für das Bild Schopenhauers in Nietzsches Jugendschrift. Ganz anders ist es um das dritte - ebenfalls mythologisierte - Porträt von Sokrates bestellt. Schon im Erstlingswerk heißt der große Gegensatz: »Das Dionysische und das Sokratische.«[2] Und dieser Gegensatz weitet sich — beim jungen Nietzsche vorerst überwiegend ästhetisch - zu dem von Instinkt und Vernunft aus. Im »Ecce homo« werden die Ansätze zu Ende geführt: die Entdeckung, daß Sokrates ein »décadent« sei, daß man »die Moral selbst als Décadencesymptom« werten müsse, betrachtet der reife Nietzsche als »eine Neuerung, eine Einzigkeit ersten Ranges in der Geschichte der Erkenntnis«[3].

Wenn man im allgemeinen die bestimmenden Gründe von Nietzsches Weiterentwicklung untersucht, pflegt man gewöhnlich auf die Wagnerenttäuschung das Hauptgewicht zu legen. Schon die oben aufgeworfenen Gesichtspunkte über Nietzsches Stellung zu Wagner zeigen, daß hier mehr ein Symptom seiner Wandlung als deren wirkliche Ursache zu suchen ist. Nietzsche bekämpft in Wagner - und zwar mit zunehmender Schärfe - die Kunst seiner deutschen Gegenwart im Namen der imperialistischen Zukunft. Wenn, vor allem nach dem ersten Weltkrieg, es in Mode kam, die

[1] Bd. XV, S. *66*.
[2] Bd. I, S. 86.
[3] Bd. XV, S. 63.

Ideologie des 19. Jahrhunderts (des Zeitalters der »Sekurität«) im Namen des 20. zu bekämpfen, so ist Nietzsches Abkehr von Wagner, seine späte Polemik gegen ihn das methodologische »Modell« für diesen Kampf. Daß die ideologischen Wortführer des Hitlerismus diese Tradition fortsetzten, sie aber mit der Vergötterung Wagners verknüpften, beweist nichts. Ihre Ablehnung der »Sekurität« ist auch mit der Verherrlichung Bismarcks verbunden, den Nietzsche in seiner abschließenden Periode fast immer mit Wagner in Parallele setzt und zusammen bekämpft. Für den späten Nietzsche ist Wagner der größte künstlerische Ausdruck jener Dekadenz, als deren wichtigsten politischen Vertreter er Bismarck betrachtete. Und das Hinausgehen Nietzsches über die Schopenhauersche Philosophie geht denselben Weg. Man darf nicht vergessen, daß schon der junge Nietzsche in bezug auf den radikalen Ahistorismus nie ein wirklich orthodoxer Anhänger Schopenhauers war. Von Anfang an schwebt ihm an Stelle der völligen Geschichtslosigkeit seines Meisters ein Mythisieren der Geschichte vor. Diese Tendenz ist bereits in der »Geburt der Tragödie« vorhanden und verstärkt sich in der zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung«. Dazu kommt die steigende Bedeutung, die bei Nietzsche der - gegenrevolutionäre - Aktivismus erhält. So rückt auch Schopenhauer immer mehr - zusammen mit Wagner und Bismarck - in das Gebiet der zu überwindenden Dekadenz. Das hindert natürlich nicht, daß, wie wir ebenfalls sehen werden, Nietzsche bis ans Ende auf dem Boden der Berkeley-Schopenhauerschen Erkenntnistheorie steht, diese freilich seinen besonderen Zwecken entsprechend verwertet.

Worin sind nun die wirklichen Gründe der weiteren Entwicklung Nietzsches, die Grundzüge seiner sogenannten zweiten Periode zu suchen? Wir glauben, sie sind in der Verschärfung jener gesellschaftlich-politischen Gegensätze zu finden, die die zweite Hälfte der siebziger Jahre beherrschen (Kulturkampf, vor allem Sozialistengesetz). Wir haben gesehen, wie stark die ersten Werke Nietzsches vom Krieg 1870/71, von den Hoffnungen auf eine allgemeine kulturelle Erneuerung, die diesem Sieg folgen sollte, bestimmt waren; wir konnten ebenfalls sehen, wie verschwommen diese Hoffnungen des jungen Nietzsche, wie apolitisch seine Perspektiven, trotz der allgemeinen gesellschaftlichen und geschichtsphilosophischen Stellungnahme für die Sklaverei, waren. Dies ändert sich nun ziemlich entschieden in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre. Nicht als ob Nietzsche nunmehr klare Vorstellungen über Politik und insbesondere über die ihr zugrunde liegende Ökonomik erworben hätte. Wir werden alsbald seine naive Unwissenheit in Fragen der Ökonomie sehen können. Aber bei aller Ungunst der Tatsachen, bei aller

Verworrenheit der Anschauungen bewegen sich die kultur- und geschichtsphilosophischen Betrachtungen Nietzsches in einer Richtung, die auf die konkrete Gegenwart und Zukunft tendiert.

Um das, was hierüber auszuführen ist, kurz vorwegzunehmen: die neue politische Stellungnahme Nietzsches konzentriert sich um den Gedanken, den drohenden Sozialismus, der unverändert der Hauptfeind bleibt, mit Hilfe der Demokratie zurückzudrängen und unschädlich zu machen. Dabei muß bemerkt werden, daß Nietzsche das Bismarcksche Deutschland als Demokratie betrachtet; seine Hoffnungen, hier das Heilmittel gegen den Sozialismus gefunden zu haben, hängen also aufs engste - gleichgültig, wie weit dies Nietzsche bewußt geworden ist - mit der Bismarckschen Politik zusammen. Man kann es unmöglich als einen reinen Zufall ansehen, daß das erste. Werk dieser Periode Nietzsches, »Menschliches, Allzumenschliches«, ungefähr ein halbes Jahr vor der Verkündigung des Sozialistengesetzes erschien. Freilich erschien es ebenfalls zum hundertsten Todestag Voltaires. Auch aus der Dedikation, die Nietzsche aus diesem Anlaß der ersten Auflage vorangeschickt hat, hat man sehr weitgehende Folgerungen gezogen. Nur sehr teilweise mit Recht. Denn wenn man die Voltaire-Auslegung Nietzsches liest, so sieht man: auch hier handelt es sich um denselben Kampf, den wir als den wesentlichsten seines Lebens bestimmt haben, allerdings mit der für diese Periode bezeichnenden Differenz, daß Nietzsche jetzt meint, die Evolution, als deren Vertreter er Voltaire feiert, sei das sicherste Mittel, der Revolution (dem Sozialismus) zu entgehen. In diesem Sinn zieht er die Parallele zwischen Voltaire und Rousseau (der Aphorismus trägt den für den damaligen Nietzsche bezeichnenden Titel »Ein Wahn in der Lehre vom Umsturz«): »Nicht *Voltaires* maßvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern *Rousseaus* leidenschaftliche Torheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: ›Écrasez l'infâme!‹ Durch ihn ist *der Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung* auf lange verscheucht worden.«[1] An dieser Voltaire-Auffassung wird Nietzsche festhalten, auch nachdem er die Illusionen von »Menschliches, Allzumenschliches« längst überwunden hat. Ja, seinem späten Radikalismus entsprechend, sieht er jetzt die welthistorische Bedeutung Voltaires ausschließlich in dieser Stellungnahme gegen Rousseau und die Revolution. So heißt es in »Wille zur Macht«: »Erst von da ab wird

[1] Bd. II, S. 341.

Voltaire der Mann seines Jahrhunderts, der Philosoph, der Vertreter der" Toleranz und des Unglaubens (bis dahin nur un *bel esprit).«* [1]

Nietzsche ist also in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre »Demokrat«, »Liberaler«, Evolutionist geworden, eben weil er hier das wirksamste Gegengewicht gegen den Sozialismus erblickt. Seine Begeisterung für diese, wie er damals meint, unvermeidliche Übergangsstufe ist sehr gemäßigt; man muß, so schreibt er, »sich den neuen Bedingungen fügen, wie man sich fügt, wenn ein Erdbeben die alten Grenzen und Umrisse der Bodengestalt verrückt«[2]. Er meint aber im zweiten Teil desselben Werkes, es sei möglich, »daß die Demokratisierung Europas ein Glied in der Kette jener ungeheuren *prophylaktischen Maßregeln* ist, welche der Gedanke der neuen Zeit sind und mit denen wir uns gegen das Mittelalter abheben. Jetzt erst ist das Zeitalter der Cyklopenbauten! Endlich Sicherheit der Fundamente, damit alle Zukunft auf ihnen ohne Gefahr bauen kann! Unmöglichkeit fürderhin, daß die Fruchtfelder der Kultur wieder über Nacht von wilden und sinnlosen Bergwässern zerstört werden! Steindämme und Schutzmauern gegen Barbaren, gegen Seuchen, gegen leibliche und geistige Verknechtung!«[3] Nietzsche geht darin so weit, daß er sogar die Ausbeutung als dumm und unnütz verurteilt: *»Die Ausbeutung* des Arbeiters war, wie man jetzt begreift, eine Dummheit, ein Raub-Bau auf Kosten der Zukunft, eine Gefährdung der Gesellschaft. Jetzt hat man fast schon den Krieg: und jedenfalls werden die Kosten, um den Frieden zu erhalten, um Verträge zu schließen und Vertrauen zu erlangen, nunmehr sehr groß sein, weil die Torheit der Ausbeutenden sehr groß und langdauernd war.«[4] Die neue Form der Regierung - und dabei beruft er sich ausdrücklich auf Bismarck - ist ein zwar unhistorischer, aber kluger und nützlicher Kompromiß mit dem Volk, wodurch allmählich alle menschlichen Beziehungen umgewandelt werden.

Der positive Wert einer solchen »demokratischen Evolution« besteht nach Nietzsche, mit diesen seinen Anschauungen völlig übereinstimmend, darin, daß sie eine neue »Elite« auszubilden fähig ist. Nietzsche hat also, indem er die Wendung zur »Demokratie« à la Bismarck vollzog, nichts von den aristokratischen Überzeugungen seiner Jugend aufgegeben. Auch jetzt sieht er das Heil der Kultur ausschließlich in der entschlosseneren Privilegisierung einer Minderheit, deren Muße auf der harten physischen Arbeit der

[1] Bd. XV, S. 215.
[2] Bd. II, S. 325.
[3] Bd. III, S. 338.
[4] Ebd., S. 349 f.

"Mehrzahl, der Masse beruht. Er schreibt: »Eine höhere Kultur kann allein dort entstehen, wo es zwei unterschiedene Kasten der Gesellschaft gibt: die der Arbeitenden und die der Müßigen, zu wahrer Muße Befähigten; oder, mit stärkerem Ausdruck: die Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit.«[1] Die Annäherung an den Liberalismus ist so stark, daß er sich sogar dessen Staatsbegriff vorübergehend zu eigen macht. Er schreibt den viel zitierten Satz: »Die moderne Demokratie ist die historische Form vom *Verfall des Staates«.* Es wird aber selten zitiert, wie Nietzsche hier diesen Gedanken weiterspinnt: »Die Aussicht, welche sich durch diesen sicheren Verfall ergibt, ist aber nicht in jedem Betracht eine unglückselige: die Klugheit und der Eigennutz der Menschen sind von allen ihren Eigenschaften am besten ausgebildet; wenn den Anforderungen dieser Kräfte der Staat nicht mehr entspricht, so wird am wenigsten das Chaos eintreten, sondern eine noch zweckmäßigere Erfindung, als der Staat es war, zum Siege über den Staat kommen.« [2]

Hier ist handgreiflich erfaßbar, warum Nietzsche zu solchen Anschauungen kommt. Er betrachtet den Sozialismus nicht mehr, wie früher, als einen Verbündeten des Liberalismus, der Demokratie, als deren radikal weiterführenden Vollender, als den er ihn, gemeinsam mit diesen, früher bekämpft hat. Jetzt ist der Sozialismus »der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus«.[3] Und Nietzsche schließt diesen Aphorismus so ab, daß seine damalige Stellung zum Staat ganz klar vor uns steht: »Der Sozialismus kann dazu dienen, die Gefahr aller Anhäufungen von Staatsgewalt recht brutal und eindringlich zu lehren und insofern vor dem Staat selbst Mißtrauen einzuflößen. Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei *›so viel Staat wie möglich‹* einfällt, so wird dieses zunächst dadurch lärmender als je: aber bald dringt auch das entgegengesetzte mit um so größerer Kraft hervor: *›so wenig Staat wie möglich‹*.«[4]

Auf die Einzelheiten dessen, wie Nietzsche sich diese Demokratie konkret vorstellt, lohnt es sich nicht, näher einzugehen. Sie enthüllen bloß seine politische Naivität, seine ökonomische Unwissenheit. Wenn wir als Abschluß dieser Darstellung noch einen seiner Aussprüche anführen, so zeigt er deutlich beides, zugleich aber das ständige Leitmotiv aller Entwicklungsetappen Nietzsches: den Kampf gegen den Sozialismus als den Hauptfeind. Nietzsche

[1] Bd. II, S. 327.
[2] Ebd., S. 349.
[3] Ebd., S. 350.
[4] Ebd., S. 351.

führt im zweiten Teil von »Menschliches, Allzumenschliches« aus, daß die Demokratie von allen Parteien am meisten von der allgemeinen Furcht vor dem Sozialismus profitieren wird, und kommt zu dem Schluß: »Das Volk ist vom Sozialismus, als einer Lehre von der Veränderung des Eigentumerwerbs, am entferntesten: und wenn es erst einmal die Steuerschraube in den Händen hat, durch die großen Majoritäten seiner Parlamente, dann wird es mit der Progressivsteuer dem Kapitalisten-, Kaufmanns- und Börsenfürstentum an den Leib gehen und in der Tat langsam einen Mittelstand schaffen, der den Sozialismus wie eine überstandene Krankheit vergessen darf.«[1] Hier konzentriert sich der utopische Traum Nietzsches in dieser Periode: einen Gesellschaftszustand zu erreichen, in dem man den Sozialismus als »eine überstandene Krankheit« vergessen kann. Um dieses Traumes willen betrachtet er mit - reserviertem - Wohlwollen die »Demokratie« Bismarcks: die »Demokratie« des Sozialistengesetzes und der angeblichen Sozialpolitik, die »Demokratie« von »Zuckerbrot und Peitsche«.
Wie sehr diese Anschauungen mit den reaktionären Illusionen über das Sozialistengesetz zusammenhängen, zeigt ihre neuerliche und letzte Wandlung, die ebenfalls parallel mit den Enttäuschungen der Bourgeoisie in dieser Frage, infolge des wachsenden und wachsend erfolgreichen tapferen Widerstandes der deutschen Arbeiterklasse, erfolgt. Diese neue Wandlung nimmt immer leidenschaftlichere Formen an und erreicht in Nietzsches letzten Werken ihren Gipfelpunkt. Es kann hier unmöglich unsere Aufgabe sein, sie Schritt für Schritt zu verfolgen; uns kommt es auf die wesentlichen sozialen Inhalte an, hauptsächlich darauf, daß bei all diesem Wechsel der eigentliche Drehpunkt, das wirkliche Zentrum, nie verrückt wird: der Kampf gegen den Sozialismus.

Die Abkehr von den »demokratischen« Illusionen der Übergangszeit erhält bereits in der »Fröhlichen Wissenschaft« (1882) eine sehr deutliche Gestalt. An einer von den Faschisten oft und mit verständlicher Begeisterung zitierten Stelle nimmt Nietzsche für die militärische Ober- und Unterordnung, für Offiziere und Soldaten Stellung und spielt diese Hierarchie gegen die mangelnde Vornehmheit, gegen den fehlenden aristokratischen Charakter der kapitalistischen Ausbeutung aus. Ja er erblickt in diesem Mangel an aristokratischer Form geradezu den Grund für das Aufkommen der Sozialisten: »Hätten sie (nämlich die Kapitalisten - G. L.) die Vornehmheit des

[1] Bd. III, S. 352.

Geburts-Adels im Blick und in der Gebärde, so gäbe es vielleicht keinen Sozialismus der Massen.«[1] Die Verschärfung des Tons, das Wachsen der Leidenschaftlichkeit ist durch die Tatsache bestimmt, daß Nietzsche die Möglichkeit der Niederwerfung der Arbeiter mit den bisher praktizierten Methoden immer skeptischer betrachtet, daß er - wenigstens für den gegebenen Augenblick - stark einen Sieg der Arbeiter befürchtet. So schreibt er in »Genealogie der Moral« (1887): »Fügen wir uns in die Tatsachen: das Volk hat gesiegt - oder ›die Sklaven‹ oder ›der Pöbel‹ oder ›die Herde‹ oder wie sie es zu nennen belieben .. . ›Die Herren‹ sind abgetan; die , Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt . .. Die ›Erlösung‹ des Menschengeschlechts (nämlich von den ›Herren‹) ist auf dem besten Wege; alles verjüdelt oder verchristelt oder verpöbelt sich zusehends (was liegt an Worten!). Der Gang dieser Vergiftung durch den ganzen Leib der Menschheit hindurch, scheint unaufhaltbar ...«[2]

Es ist hier vielleicht ganz interessant, einen Blick auf die divergente Parallelität in der Entwicklung von Nietzsche und Franz Mehring zu werfen, um noch klarer zu sehen, was das Sozialistengesetz und der Widerstand des deutschen Proletariats für die Krise der bürgerlichen Ideologie bedeuten. Beide - obwohl freilich auch damals von total verschiedenen Ausgangspunkten und ebenso verschiedenen Gedankengängen her - haben eine Periode der illusionären Perspektiven: Mehring schreibt eine Broschüre gegen die Sozialdemokratie; Nietzsche tritt in seine »demokratische« Periode ein. Im Verlauf des immer wachsenden und immer erfolgreicheren Widerstandes der Arbeiter entsteht bei beiden eine Krise; freilich führt diese Krise Mehring ins Lager des Sozialismus, während sie bei Nietzsche den Haß gegen den Sozialismus bis zum Paroxysmus steigert und die endgültige Fixierung seiner mythischen Vorwegnahme der imperialistischen Barbarei herbeiführt. »Wen hasse ich«, sagt Nietzsche im »Antichrist«, »unter dem Gesindel von Heute am Besten? Das Sozialisten-Gesindel, die Tschandala-Apostel, die den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters untergraben, - die ihn neidisch machen, die ihn Rache lehren .. . Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ›*gleiche*‹ Rechte ...«[3] Und es ist für die Wandlung Nietzsches charak-

[1] Bd. V, S.77.
[4] Bd. VII, S. 315 f.
[3] Bd. VIII, S. 303 f.

teristisch, daß er in seiner letzten Periode, in der »Götzendämmerung«, auf den früher von uns zitierten Ausspruch, Demokratie sei die Verfallsform des Staats, ausdrücklich zurückkommt; diesmal jedoch in einem entschieden verurteilenden Sinn.[1]

Wir müssen jetzt, zusammenfassend, nur noch die Darstellung geben, die Nietzsche in »Götzendämmerung« über seine Stellung zur Arbeiterfrage entworfen hat: »Die Dummheit, im Grunde die Instinkt-Entartung, welche heute die Ursache *aller* Dummheiten ist, liegt darin, daß es eine Arbeiter-Frage gibt. Über gewisse Dinge *fragt man nicht:* erster Imperativ des Instinkts. - Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidner zu fragen. Er hat zuletzt die große Zahl für sich. Die Hoffnung ist vollkommen vorüber, daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande herausbilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Notwendigkeit gewesen. Was hat man getan? - Alles, um auch die Voraussetzung dazu im Keime zu vernichten, - man hat die Instinkte, vermöge deren ein Arbeiter als Stand möglich ist, *sich selber* möglich wird, durch die unverantwortlichste Gedankenlosigkeit in Grund und Boden zerstört. Man hat den Arbeiter militärtüchtig gemacht, man hat ihm das Koalitions-Recht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Notstand (moralisch ausgedrückt als *Unrecht* -) empfindet? aber was *will* man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muß man auch die Mittel wollen. Will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht. -«[2]

An diesen Betrachtungen Nietzsches muß man zwei Gesichtspunkte besonders hervorheben. Erstens, daß er die ganze »Arbeiterfrage« als eine rein ideologische Angelegenheit ansieht: es hängt von den Ideologen der herrschenden Klasse ab, in welcher Richtung das Verhalten der Arbeiter sich entwickelt; daß diese Frage objektiv ökonomische Grundlagen hat, nimmt Nietzsche überhaupt nicht zur Kenntnis. Ausschlaggebend ist dabei allein, wie sich die »Herren« dazu stellen; bei genügender Entschiedenheit läßt sich alles erreichen. (Hier ist Nietzsche direkter Vorläufer der Hitlerschen Auffassung.) Zweitens gibt diese Stelle, ungewollt, eine historische Zusammenfassung der Beständigkeit und des Wandels von Nietzsches Ansichten über diese zentrale Frage. Es ist klar ersichtlich, daß sowohl das »Züchten« eines den modernen Verhältnissen entsprechenden Sklaventypus sein ständiges gesellschaftliches Ideal gewesen ist, wie auch, daß sein Haß sich gegen jene - die Sozialisten - richtet, die diese Entwicklung verhindern. Weiter können wir aber auch den Wandel klar sehen: wenn Nietzsche hier eine scharfe Kritik gegen seine Klassengenossen richtet, so ist dies zugleich eine Selbstkritik, eine Überwindung der Illusionen seiner »Menschliches, Allzumenschliches«-Periode.

[1] Ebd., S. 151.
[2] Ebd., S. 153.

Jedenfalls sieht Nietzsche seit dem Zusammenbruch seiner »demokratischen« Illusionen ein Zeitalter der großen Kriege, der Revolutionen und Konterrevolutionen voraus, aus deren Chaos erst sein Ideal: die absolute Herrschaft der »Herren der Erde« über die fügsam gewordene »Herde«, über die entsprechend gezähmten Sklaven werde entstehen können. Schon in den Aufzeichnungen Nietzsches aus der Zeit der »Genealogie der Moral« heißt es: »Das Problem - wohin? Es bedarf eines neuen Terrorismus.«[1] Und im Material zu »Wille zur Macht« sagt er über die »neuen Barbaren«, über die zukünftigen »Herren der Erde«: »Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren.«[2] Auf den so wahrgenommenen Keimen der Zukunft (des Imperialismus) beruhen die optimistischen Perspektiven des späten Nietzsche: »Der Anblick des jetzigen Europäers gibt mir viele Hoffnung: es bildet sich da eine verwegene herrschende Rasse, auf der Breite einer äußerst intelligenten Herden-Masse.«[3] Und indem er diesen Zielen und dem Weg, der zu ihnen führt, entgegenträumt, entstehen mitunter Zukunftsbilder, die geradezu eine Vorwegnahme der Hitlerlegende beinhalten: »Die verfaulten herrschenden Stände haben das Bild des Herrschenden verdorben. Der ›Staat‹ als Gericht übend, ist eine Feigheit, weil der *große Mensch* fehlt, an dem gemessen werden kann. Zuletzt wird die Unsicherheit so groß, daß die Menschen vor *jeder* Willenskraft, die befiehlt, in den Staub fallen.«[4]

Um zu einer vollständigen Klarheit über Nietzsches gesellschaftlich-politische Linie zu gelangen, bedarf es nur noch der Beleuchtung seiner Stellung zu Bismarck. Diese Frage ist nicht ohne Bedeutung. Denn sowohl in seiner Wirkung auf im Grunde links eingestellte Kreise wie in seiner Rolle für die

[1] Bd. XIV, S. 334.
[2] Bd. XVI, S. 288.
[3] Ebd., S. 336.
[4] Ebd., S. 194.

faschistische Ideologie steht seine Stellungnahme zu Bismarck im Mittelpunkt.

Für die erste Gruppe stand das Problem so: Nietzsche kritisiert Bismarck sehr scharf - folglich kann er unmöglich ein Reaktionär sein. Da es sich hier um die falsche Identifizierung einer Kritik von rechts mit der von links handelt, wird unsere konkrete Behandlung des Verhältnisses Nietzsche-Bismarck diese Frage von selbst dahingehend beantworten, daß er Bismarck immer von rechts kritisierte, daß dieser für ihn nicht entschieden genug imperialistischer Reaktionär war.

Auch die Ideologen des Faschismus gehen von den Gegensätzen zwischen Nietzsche und Bismarck aus. Das »Dritte Reich« bedarf jedoch einer Synthese aller reaktionären Strömungen der deutschen Geschichte; es muß sich also selbst als eine Vereinigung von Nietzsche und Bismarck auf höherem (d. h. reaktionärem) Niveau betrachten. Franz Schauwecker z. B. spricht in diesem Sinn über die Notwendigkeit der Versöhnung von Nietzsche und Bismarck im »Dritten Reich«: »Es wird das Reich sein, das die endgültige Ordnung der Welt verbürgt. Es wird das Reich sein, in welchem Friedrich der Preuße und Goethe der Deutsche eines sind. Die unmögliche, die verhinderte Begegnung zwischen Bismarck und Nietzsche wird dann eine vollzogene Tatsache sein, an welcher jeglicher Angriff feindlicher Mächte scheitern wird.«[1] Der offizielle philosophische Ideologe Hitlers, Alfred Baeumler, benützt seinerseits die Bismarckkritik Nietzsches, um - ganz im Sinne von »Mein Kampf« - die Überlegenheit des »Dritten Reiches« dem Bismarck-Hohenzollernschen Reich gegenüber nachzuweisen. Er vernachlässigt dementsprechend alle Wandlungen und Schwankungen Nietzsches und faßt seine Meinung so zusammen: »Die Geschichte des Reichs wurde zu einer Geschichte der geistigen Niederlage Bismarcks. Vor dem entsetzt geöffneten Auge des anderen großen Realisten (nämlich Nietzsches, G. L.) vollzog sich dieser Prozeß . . . Das Reich blühte, aber es war eine Scheinblüte, und die Philosophie, die es begleitete (›sittlicher Idealismus‹), war eine Schemphilosophie. Im Weltkriege brach der prunkvolle romantisch-liberale Bau zusammen, und im selben Augenblick wurden die beiden großen Gegenspieler der Vergangenheit sichtbar.«[2]

[1] Franz Schauwecker: Ein Dichter und die Zukunft, in »Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart«, Leipzig 1933, S. 227.
[2] A. Baeumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig, o. J., S. 135.

Werfen wir nun einen Blick auf die Nietzschesche Bismarckkritik selbst. Beide sind sogenannte »zeitgemäße« Reaktionäre, die neben den gewohnten Waffen der Volksunterdrückung, des brutalen Terrors, der für beide freilich die Lieblingswaffe bleibt, auch »modernere«, vor allem einzelne »demokratische« Maßnahmen oder Institutionen gegen den Hauptfeind, das Proletariat, zu gebrachten versuchen. (Allgemeines Wahlrecht usw. bei Bismarck.) Bismarck jedoch ist im wesentlichen ein Diplomat der bonapartistischen Periode, den nur für eine kurze Zeit die deutsche Einheitsbewegung über die engen Ziele einer preußisch-raktionären Politik hinausträgt. Die auf der Grundlage der reaktionären Reichsgründung allmählich immer stärker emporwachsenden imperialistischen Bestrebungen der deutschen Bourgeoisie versteht er aber nicht mehr. Nietzsche ist dagegen der Ideologe, der »Prophet« gerade dieser Tendenz. Daher seine oft bitter ironische, verächtliche Kritik an Bismarck, daher, gerade in den letzten Jahren seines bewußten Lebens, seine Parteinahme gegen Bismarck. Nietzsche vermißt bei Bismarck das Verständnis für den Willen zur Macht als Prinzip; darum sagt er über ihn, daß er von Philosophie nur so viel weiß, wie »ein Bauer oder Corpsstudent«.[1]

Das ist jedoch bloß eine polemische Invektive. Das Wesentliche des Angriffs auf Bismarck umfaßt zwei Komplexe: erstens, auf dem Gebiet der inneren Politik, fordert Nietzsche den resoluten Bruch mit dem Schein einer Demokratie, auch mit jener Form des demagogischen Spiels mit ihr, mit dem Parlamentarismus, wie sie Bismarck vertreten hat. Die entscheidende Frage ist für Nietzsche: »Das wachsende Heraufkommen des demokratischen Mannes und die dadurch bedingte Verdummung Europas und die *Verkleinerung* des europäischen Menschen«; dementsprechend entsteht das Gebot: »Bruch mit dem englischen Prinzip der Volksvertretung: wir brauchen Vertretung der großen Interessen.«[2] Hier hat Nietzsche den faschistischen »Ständestaat« vorweggenommen. Der zweite Komplex umfaßt die Weltpolitik. In »Jenseits von Gut und Böse« erklärt Nietzsche, bezeichnenderweise und im Gegensatz zur damaligen Politik Bismarcks, in der Form der Forderung einer europäischen Vereinigung gegen Rußland: »Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, - den *Zwang* zur großen Politik.«[3] Dieses Zeit-

[1] Bd. VII, S. 205.
[2] Bd. XIII, S. 352.
[3] Bd. VII, S. 156.

alter, das nach Nietzsche von Bismarck nicht verstanden wurde, ist das der großen Kriege. Nietzsche spricht sich darüber in »Ecce homo« so aus: »Es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden *große* Politik. -«[1] Darum ist für Nietzsche Bismarck nicht genügend militaristisch. Die Rettung Deutschlands beruht - ganz im Sinne Hitlers - darauf, die Traditionen des preußischen Militärstaates zeitgemäß zu erneuern: *»Die Aufrechterhaltung des Militär-Staats* ist das allerletzte Mittel, die *große Tradition,* sei es aufzunehmen, sei es festzuhalten hinsichtlich des *obersten Typus* Mensch, *des starken Typus.«*[2] Diese wenigen angeführten Stellen zeigen in voller Deutlichkeit, wie sehr Nietzsches Bismarck-Kritik ausschließlich darauf beruht, daß Bismarck nach Nietzsches Auffassung die Probleme der kommenden imperialistischen Periode nicht versteht und sie nicht im Sinne einer aggressiven Reaktion zu lösen vermag. Sie ist also eine Kritik Bismarcks von rechts.

III

Erst von dieser Grundlage aus sind sowohl die Einheit der Nietzeschen Philosophie wie ihre Wandlungen zu verstehen: sie ist die Weltanschauung einer offensiven Abwehr des Hauptfeindes, der Arbeiterklasse, des Sozialismus; sie erwächst im Laufe der Verschärfung des Klassenkampfes, im Laufe des Zusammenbruchs von manchen Illusionen, zum ahnenden gedanklichen Vorwegnehmen der imperialistischen Periode der kapitalistischen Entwicklung. Erst in einem dezidiert aggressiv-reaktionären Staat der imperialistischen Bourgeoisie vermag Nietzsche eine hinreichend starke Abwehrmacht gegen die sozialistische Gefahr zu erblicken, erst das Aufkommen einer solchen Macht erweckt in ihm die Hoffnung, die Arbeiterklasse endgültig unschädlich machen zu können. Seine Erbitterung gegen das Deutschland seiner Zeit beruht darauf, daß es diese Maßnahme nicht ergriffen hat, daß es sie zu ergreifen zögert.

Am deutlichsten sind diese Tendenzen Nietzsches in seiner Ethik zu sehen. Und zwar deshalb, weil Nietzsche, infolge seiner Klassenlage, infolge seiner ökonomischen Unwissenheit, infolge seiner Wirkungszeit vor dem Imperialismus, naturgemäß nicht in der Lage sein konnte, den Imperialismus ökonomisch-sozial gedanklich vorwegzunehmen. Um so deutlicher zeichnet sich in seinem Werk das Wesen, der konsequenten imperialistischen Moral der Bourgeoisie ab. Hier hat er in der Tat die wirkliche Entwicklung gedanklich vorweggenommen. Die meisten seiner moralischen Feststellungen wurden zur schrecklichen Wirklichkeit im Regime Hitlers und bewähren ihre Aktualität auch als Darstellung der Moral des gegenwärtigen »amerikanischen Jahrhunderts«.

Nietzsche wurde oft mit der Romantik in Zusammenhang gebracht. Daran ist so viel richtig, daß manche Motive des romantischen Antikapitalismus - z. B. der Kampf gegen die kapitalistische Arbeitsteilung und gegen ihre Folgen für Kultur und Moral der Bourgeoisie - in seinem Denken eine nicht unbeträchtliche Rolle spielen. Auch gehört das Aufstellen einer vergangenen Periode als zu verwirklichendes Ideal für die Gegenwart ins Gedankenarsenal des romantischen Antikapitalismus. Jedoch Nietzsche wirkt in der Zeit nach dem ersten Machtergreifen des Proletariats, nach der Pariser Kommune. Krise und Auflösung, die Entwicklung des romantischen Antikapitalismus zur kapitalistischen Apologetik, das Schicksal Carlyles während und nach der Achtundvierziger Revolution liegen längst hinter Nietzsche als veraltete Vergangenheit. Während also der junge Carlyle noch das Mittelalter als Zeitalter des Volkswohlstandes, als glückliche Zeit der Werktätigen der Grausamkeit und der Unmenschlichkeit des Kapitalismus gegenüberstellte, fängt Nietzsche, wie wir gesehen haben, bereits damit an, die antike Sklavenwirtschaft zum Vorbild zu erheben. So ist auch die reaktionäre Utopie des Carlyle der Zeit nach 1848 für ihn etwas Naives, längst Überholtes. Zwar hat der Aristokratismus bei beiden eine gewisse Ähnlichkeit in seinen sozialen Grundlagen: in dem Versuch, die führende gesellschaftliche Stellung der bürgerlichen Existenz zu sichern, sie philosophisch zu begründen. Aber die Verschiedenheit der Wirkungsumstände gibt diesem Aristokratismus bei Nietzsche einen wesentlich anderen Inhalt, ein völlig anderes Kolorit als im romantischen Antikapitalismus. Freilich sind beim jungen Nietzsche noch romantische Überreste fühlbar (aus Schopenhauer, Richard Wagner), seine Entwicklung geht jedoch in der Richtung ihrer Überwindung, wenn er auch - in bezug auf die entscheidend wichtige Methode der indirekten Apologetik - immer ein Schüler Schopenhauers bleibt, wenn er auch die irrationalistische Konzeption des Dionysischen (gegen Vernunft - für Instinkt) als Grundgedanken aufrechterhält, allerdings, wie wir sehen werden, mit nicht unwesentlichen Modifikationen. Darum ist im Laufe der Entwicklung

[1] Bd. XV, S. 117.
[2] Bd. XVI, S. 180.

Nietzsches eine immer energischere Abgrenzung von der Romantik wahrnehmbar; das Romantische wird immer leidenschaftlicher mit der (schlechten) Dekadenz identifiziert, das Dionysische wird immer mehr zu einem Gegenbegriff gegen die Romantik, zur Parallele für die Überwindung der Dekadenz, zum Symbol der »guten«, der bejahten Dekadenz.

In bezug auf die Philosophie des menschlichen Verhaltens (bei Nietzsche fließen Ethik, Psychologie und Gesellschaftsphilosophie stets zusammen) entsteht deshalb ein Zurückgreifen auf die Vorbereitungszeit des Aufstiegs der Bourgeoisie, auf Renaissance, französischen Klassizismus, Aufklärung. Diese Sympathien Nietzsches sind wichtig, weil sie Anknüpfungspunkte sowohl für seine Verehrer aus der bürgerlichen Linken wie für seine Aktualisierung für die Zwecke der ideologischen Vorbereitung des dritten imperialistischen Weltkriegs bieten. Zum Beispiel Kaufmann behandelt Nietzsche als Vollender der großen Philosophie seit Descartes (ja seit Aristoteles), möchte ihn als Fortsetzer der Traditionen der Aufklärung darstellen [1]. Nachdem Nietzsche durch die Begeisterung der Hitleristen kompromittiert erscheint, soll er für die Zwecke des amerikanischen Imperialismus - zusammen mit Hjalmar Schacht und dem General Guderian - entsprechend »entnazifiziert« werden.

Was der wissenschaftliche Wert solcher Versuche ist, hat der Leser schon aus dem von uns angeführten Zitat über Voltaire und Rousseau ersehen können. Voltaire, dessen Werk ein großes Kraftzentrum zur Mobilisierung aller Kräfte des Fortschritts in seiner Zeit war, soll bei Nietzsche das geistige Haupt für die Abwehr jeder Revolution werden. Und es ist für diesen sogenannten Anschluß Nietzsches an die Aufklärung außerordentlich charakteristisch, daß er - eine Analogie zur Lebensführung Voltaires suchend - diese gerade in Schopenhauers Leben findet; dieser war, führt Nietzsche aus, »reinlich, wie kein deutscher Philosoph bisher, so daß er ›als Voltaireianer‹ lebte und starb«[2]. Also Voltaire, der seinen Weltruhm dazu benützte, um den verrotteten Feudalabsolutismus seiner Zeit wirksam zu bekämpfen, der seine Existenz aufs Spiel setzte, um die unschuldig angeklagten Opfer der klerikal-absolutistischen Reaktion (oder wenigstens ihr Andenken) zu retten, lebte ein ähnliches Leben wie Schopenhauer, dessen einziger Lebenskampf ein Familiengezänk über seine Erbschaft war, der 1848 den gegenrevolu-

[1] W. A. Kaufmann: Nietzsche, Princeton 1950.
[2] Bd. V, S. 130.

tionären Offizieren sein Opernglas zur Verfügung stellte, um die Barrikadenkämpfer sicherer beschießen zu können, der den Invaliden der Gegenrevolution einen Teil seines Vermögens vermacht hat usw. Es lohnt sich, glauben wir, nicht, in bezug auf alle angeblichen Verbindungen Nietzsches mit älteren progressiven Traditionen einen ähnlichen Nachweis zu führen; er wäre allzu leicht. Es genügt, wenn wir als Abschluß die Erklärung von Nietzsche selbst über die Beziehung seiner sogenannten »neuen Aufklärung« zur »alten« zitieren, denn Nietzsche hat - im Gegensatz zu seinen heuchelnden imperialistischen Auslegern - seine Anschauungen mit einer Offenheit, die nichts zu wünschen übrigläßt, ausgesprochen. Er sagt: »Die neue Aufklärung - die alte war im Sinne der demokratischen Herde: Gleichmachung Aller. Die neue will den herrschenden Naturen den Weg zeigen; - inwiefern ihnen (wie dem Staate) *Alles erlaubt ist,* was den Herden-Wesen nicht frei steht.« [1]

Ganz im Gegensatz zu jenen Auslegern Nietzsches, die ihn in die Nähe der Aufklärung bringen wollen, ist seine Position - nach der kurzen Episode einer relativen Annäherung in seiner von uns analysierten »Demokratischen Periode« - der schärfste Kampf gegen die Epigonen der Aufklärung, gegen die Mill, Guyau usw. In diesem Kampf drückt sich die widerspruchsvolle Entwicklung in der Niedergangszeit der bürgerlichen Ideologie aus. Die Aufklärung selbst hat, mit der Illusion, das Reich der Vernunft zu begründen, die Theologie, den Irrationalismus der feudalen Überlieferungen bekämpft. Der Sieg der Bourgeoisie in der großen Französischen Revolution hat diese Ideale verwirklicht, es hat sich aber dabei notwendig ergeben, daß, wie Engels[2] sagt, das Reich der Vernunft sich als das idealisierte Reich der Bourgeoisie erwies; mit allen seinen unlösbaren Widersprüchen. Marx sagt treffend über den Unterschied von Helvetius und Bentham: »Er reproduzierte nur geistlos, was Helvetius und andre Franzosen des 18. Jahrhunderts geistreich gesagt hatten.«[3] Der Gegensatz von Geist und Geistlosigkeit ist aber hier nicht bloß der der Begabungen von Helvetius und Bentham, sondern vor allem der von zwei Entwicklungsstadien des Kapitalismus und dementsprechend der bürgerlichen Ideologie. Helvetius konnte geistreich sein, weil ein hellseherischer Haß gegen die verfaulte feudal-absolutistische Gesellschaft,

[1] Bd. XIV, S. 321.
[2] Engels: A.a.O., S. 18 ff.
[3] Marx: Das Kapital, Berlin 1947, Bd. I, S. 640, Anmerkung.

gegen den Obskurantismus von Kirche und Religion, gegen die Heuchelei der herrschenden Schichten sein Denken beflügelte. Bentham mußte geistlos werden, da er den bereits siegreichen Kapitalismus um jeden Preis verteidigte und dies nur so tun konnte, daß er die wichtigsten Phänomene der Gesellschaft nicht wahrnahm oder ihr wirkliches Wesen schönfärberisch verzerrte. Bei den Epigonen des Epigonen Bentham, bei den Positivisten Mill und Spencer, Comte und Guyau, mußte der weiter fortgeschrittene Niedergang der Bourgeoisie diese Tendenzen zur Verflachung und Geistlosigkeit nur noch steigern. Nietzsche konnte nun wider geistreich werden, weil er infolge seiner Methode der indirekten Apologetik einen weiten Spielraum, insbesondere auf dem Gebiet der Kultur, zu einer rücksichtslosen Kritik zur Verfügung hatte. Aus der artistischen Wesensart einer solchen Kritik entsteht seine ästhetische Vorliebe für einzelne Aufklärer, insbesondere für die französischen Moralisten. Diese schriftstellerisch-formelle Anerzogenheit darf aber den ideologischen Gegensatz ihrer Grundtendenzen nicht verdecken. Nietzsche spricht diese Gegensätze zuweilen ganz offen aus, wenn er - sogar schon zur Zeit von »Menschliches, Allzumenschliches« - z. B. in La Rochefoucaulds Moralkritik einen Verbündeten des Christentums entdeckt.[1]

Der Verbindungspunkt zwischen der Ethik Nietzsches und der der Aufklärung, der französischen Moralisten usw. besteht darin, daß sie alle im Egoismus des »kapitalistischen« Individuums das Grundphänomen des gesellschaftlichen Lebens erblicken. Die historische Entwicklung des Klassenkampfes bringt jedoch in den verschiedenen Wirksamkeitsperioden dieser Denker qualitative Differenzen des Inhalts, ja Gegensätzlichkeiten der Richtung und Bewertung hervor. Die Aufklärer mußten als progressive Ideologen der Vorbereitungszeit der bürgerlich-demokratischen Revolution die bürgerliche Gesellschaft, darin in erster Linie die sozialen Funktionen des Egoismus, idealisieren. Ohne größtenteils die klassische Ökonomie Englands zu kennen, ja oft vor deren Auftreten, drücken sie in der Ethik jenen Smithschen ökonomischen Grundsatz aus, daß das wirtschaftlich selbstsüchtige Handeln des Individuums das Hauptvehikel der Entwicklung der Produktivkräfte ist und letzten Endes zwangsläufig zu einer Harmonie der Gesamtinteressen der Gesellschaft führt. (Die komplizierten Widersprüche, zu denen die auf diesem Boden erwachsene »Nützlichkeitstheorie«, die

[1] Bd. XI, S. 34.

Moral des »vernünftigen Egoismus« bei den großen Vertretern der Aufklärung führt, können wir hier nicht einmal andeutend skizzieren.) Es ist jedoch klar, daß, nachdem die Smithsche Harmonielehre an den Tatsachen des Kapitalismus selbst zusammengebrochen ist, ihre Aufrechterhaltung in der Ökonomie nur als Vulgärökonomie (ab Say), in der Ethik und Soziologie nur als direkte Apologetik des Kapitalismus (ab Bentham) möglich war. Die Geistlosigkeit, der Eklektizismus der Positivisten drückt sich unter anderem auch darin aus, daß sie außerstande sind, in der Frage des Egoismus eindeutig Stellung zu nehmen. Ihre Position ist allenthalben ein alles verschmierendes Einerseits - Andererseits. Wenn nun Nietzsche als Vertreter der indirekten Apologetik das Problem der Bejahung des Egoismus wieder aufnahm - und wir sehen, daß diese Tendenz in der mythisierenden Aktualisierung des »agon«, der »guten Eris« schon in seiner Jugend eine wichtige Rolle spielte -, so handelt es sich bei ihm nicht mehr um das Idealisieren der entstehenden, der noch progressiven, ja revolutionären bürgerlichen Gesellschaft, sondern, im Gegenteil, um das Idealisieren jener egoistischen Tendenzen der niedergehenden Bourgeoisie, die sich in der Zeit seiner Wirksamkeit entfalteten, die ihre wirkliche, allgemeine Ausbreitung in der Periode des Imperialismus erhielten: also um den Egoismus einer von der Geschichte zum Untergang verurteilten Klasse, die im Verzweiflungskampf gegen ihren Totengräber, gegen das Proletariat, alle barbarischen Instinkte im Menschen mobilisiert und darauf ihre »Ethik« gründet.

Es ist bekannt, daß Nietzsche in seiner sogenannten Voltaire-Periode mit einem positivistischen Epigonen der Aufklärungsmoral, mit Paul Rée, eine kurze Zeit eng befreundet war, ja zeitweilig unter dessen Einfluß stand. Für unser Problem sind deshalb die Motive seines Auseinandergehens, seiner kritischen Auseinandersetzung mit Rée sehr lehrreich. Er spricht sie unmißverständlich klar aus: »Ich bekämpfe den Gedanken, daß der Egoismus schädlich und verwerflich ist: ich will dem Egoismus das gute Gewissen schaffen.«[1]

Die reife Periode Nietzsches hat nun die Hauptaufgabe: die Ethik (die Psychologie und - wie Nietzsche meint - auch die Physiologie) dieses neuen Egoismus auszubauen. Er gibt in seinen Entwürfen zu einer Fortsetzung des »Zarathustra« vielleicht das offenherzigste Programm für diese Arbeit, wobei er, bezeichnenderweise, von seiner von uns bereits angeführten

[1] Bd. XIII, S. 111. Anschließend folgt eine Kritik Guyaus, ebd., S. 112.

Bestimmung der »neuen Aufklärung« ausgeht: »›Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.‹ Zarathustra: ›Ich nahm euch alles, den Gott, die Pflicht - nun müßt ihr die *größte Probe* einer *edlen* Tat geben. Denn *hier* ist die Bahn der Ruchlosen offen - seht hin!‹ - Das Ringen um die Herrschaft, am Schluß die Herde mehr Herde und der Tyrann mehr Tyrann als je. - Kein Geheimbund! Die *Folgen* eurer Lehre müssen fürchterlich wüten: aber *es sollen an ihr Unzählige zugrunde gehen. - Wir machen einen "Versuch mit der Wahrheit!* Vielleicht geht die Menschheit daran zugrunde! Wohlan!« [1]
Um diese Umwälzung, diese »Umwertung aller Werte« zu vollziehen, sind neue Menschen nötig. Die Ethik Nietzsches soll ihre Auswahl, ihre Erziehung, ihre Züchtung vollbringen. Dazu ist aber vor allem die Befreiung der Instinkte erforderlich. Nietzsche meint, jede bisherige Religion, Philosophie, Moral usw. hatte die Aufgabe: der Befreiung der Instinkte entgegenzuwirken, sie zu unterdrücken, verkümmern zu lassen, zu verzerren. Erst mit seiner Ethik setzt das Befreiungswerk ein: »Jede *gesunde* Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht ... Die *widernatürliche* Moral, d. h. fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade *gegen* die Instinkte des Lebens, - sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche *Verurteilung* dieser Instinkte.«[2] Nietzsche tritt hier als scharfer Kritiker der gegenwärtigen und vergangenen Moral auf, und zwar nicht nur der christlich-theologischen, sondern auch der philosophischen, vor allem der Kantischen. Rein formell betrachtet, könnte man beim ersten oberflächlichen Anblick meinen, er beabsichtige den Anschluß an frühere große Moralauffassungen, etwa an die Affektenlehre von Spinoza. Das ist aber, sobald man Tendenz und Inhalt konkret betrachtet, ein trügerischer Schein. Die Dialektik der Selbstüberwindung der Affekte ist bei Spinoza das Bestreben, durch Überwindung (nicht einfach durch Unterdrückung, wie bei Kant) des bloß Instinktiven, der antisozialen Leidenschaften, das Ideal eines harmonischen, humanistischen, selbstbeherrschten sozialen Menschen zu entwerfen. Bei Nietzsche entsteht dagegen, wie wir gesehen haben und noch ausführlicher sehen werden, wirklich die Konzeption einer Instinktentfesselung: die niedergehende Bourgeoisie muß alles Schlechte, Bestialische in den Menschen entfesseln, um militante Aktivisten für die Rettung ihrer Herrschaft zu gewinnen.

[1] Bd. XII, S. 410.
[2] Bd. VIII, S. 88.

Darum ist für Nietzsche die Anerkennung des Verbrechertypus von so großer Wichtigkeit. Auch hier ist eine Scheinverwandtschaft mit gewissen Tendenzen der älteren Literatur der Aufstiegsperiode der Bourgeoisie vorhanden (die Räuber beim jungen Schiller, Michael Kohlhaas bei Kleist, Puschkins Dubrowskij, Balzacs Vautrin usw.), aber wieder mit völlig entgegengesetztem Inhalt. In der Aufstiegszeit des Bürgertums haben die Ungerechtigkeiten der feudal-absolutistischen Gesellschaft moralisch hochwertige Menschen in Verbrechen gejagt; die Analyse solcher Verbrecher ist ein Angriff auf diese Gesellschaft. Ein Angriff ist freilich auch bei Nietzsche da. Der Akzent liegt jedoch darauf, daß ein bestimmter Menschentypus deformiert, zu einem anderen Typus, zu dem des Verbrechers gemacht werden soll. Und es kommt für Nietzsche darauf an: auch dem Verbrecher ein gutes Gewissen zu geben und auf diese Weise seine Deformation aufzuheben, ihn zu einem Teil der neuen Elite zu machen. In »Götzendämmerung« führt Nietzsche aus: »Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter starker Mensch. Ihm fehlt die Wildnis, eine gewisse freiere und gefährlichere Natur- und Daseinsform, in der alles, was Waffe und Wehr im Instinkt des starken Menschen ist, *zu Recht* besteht. Seine *Tugenden* sind von der Gesellschaft in Bann getan; seine lebhaftesten Triebe, die er mitgebracht hat, verwachsen alsbald mit den niederdrückenden Affekten, mit dem Verdacht, der Furcht, der Unehre.«[1] Die notwendige, organische Zusammengehörigkeit von Größe im Sinne Nietzsches und Verbrechertum (das heißt Zugehörigkeit zum Typus Verbrecher) wird dann in »Wille zur Macht« klar ausgesprochen: »Wir lernen in unserer zivilisierten Welt fast nur den verkümmerten Verbrecher kennen, erdrückt unter dem Fluch und der Verachtung der Gesellschaft, sich selbst mißtrauend, oftmals seine Tat verkleinernd und verleumdend, einen *mißglückten Typus von Verbrecher;* und wir widerstreben der Vorstellung, *daß alle großen Menschen Verbrecher waren* (nur in großem Stile und nicht in erbärmlichem), daß das Verbrechen zur Größe gehört ...«[2]

Hier ist das Problem von »Gesundheit« und »Krankheit«, das so zentral für die Philosophie des reifen Nietzsche ist, bereits ganz klar aufgeworfen und beantwortet. Wenn wir diese Aussprüche durch noch einen weiteren

[1] Ebd., S. 157.
[2] Bd. XVI, S. 184 f.

aus den Vorarbeiten zu seinen letzten Werken ergänzen, so tun wir es nicht um der Vollständigkeit willen - solche Zitate könnte man noch viele Seiten lang anführen -, sondern weil viele Ausleger Nietzsches, gerade auch in der letzten Zeit, eifrig bemüht sind, alle seine Tendenzen zur Wiedergeburt der Barbarei, zur Verherrlichung des weißen Terrors, zur moralischen Bejahung von Grausamkeit und Bestialität abzuschwächen, ja aus seinem Werk zu eliminieren; man hat bei ihnen oft den Eindruck, als ob etwa die »blonde Bestie« nur eine harmlose Metapher innerhalb einer verfeinerten Kulturkritik wäre. Man muß sich solchen Entstellungen gegenüber immer wieder auf Nietzsche selbst berufen, der in allen solchen Fragen - und insofern ist er ein ehrlicher Denker, kein Heuchler oder Schleicher - sich mit geradezu zynischer Offenheit geäußert hat. So sagt er in der von uns gemeinten Stelle: »Die Raubtiere und der Urwald beweisen, daß die *Bosheit* sehr gesund sein kann und den Leib prachtvoll entwickelt. Wäre das Raubtierartige mit innerer Qual behaftet, so wäre es längst verkümmert und entartet. Der Hund (der so viel klagt und winselt) ist ein entartetes Raubtier; ebenso die Katze. Eine Unzahl gutmütiger, gedrückter Menschen beweisen, daß die *Gutartigkeit* mit einem Herunterkommen der Kräfte *verbunden* ist: die ängstlichen Empfindungen *überwiegen* und bestimmen den Organismus.« [1] Die biologische Sprache befindet sich auch, wie wir sehen werden, in voller Übereinstimmung mit den grundlegenden philosophischen Tendenzen des reifen Nietzsche, sie ist aber nur eine Sprache zum Zweck der Mythisierung, denn selbstredend ist die »Bosheit« des Raubtiers ein Mythos der imperialistischen Verherrlichung der schlechten Instinkte.

In alledem ist ein offenes Glaubensbekenntnis zu einer Erneuerung der Barbarei als des Weges zur Rettung der Menschheit enthalten. (Daß Nietzsche in seinen Jugendschriften und zuweilen auch später von Barbarei auch im pejorativen Sinne spricht, hat mit dieser Frage nichts zu tun; er meint in solchen Fällen das »Bildungsphilistertum«, die Spießbürgerei im allgemeinen usw.) In denselben Vorarbeiten, aus denen wir eben zitiert haben, sagt Nietzsche, daß »wir heute müde der Zivilisation sind«[2]. Dies wäre freilich noch in Nietzsches Augen bloß ein Chaos, ein Zustand der Dekadenz. Es ist aber interessant, zu beobachten, wie sein Optimismus in bezug auf die Zukunft in seinem Sinn im ständigen Wachsen begriffen ist. Wo ist der Ausweg

[1] Bd. XIV, S. 82
[2] Ebd., S. 207 f.

aus diesem Chaos; Auch hier gibt Nietzsche eine unzweideutig klare Antwort: das Zeitalter der »großen Politik«, der Kriege und Revolutionen, wird die Menschheit (d. h. die herrschende Klasse) zu einer Umkehr zwingen, und die entscheidenden Kennzeichen dieser heilsamen Verwandlung, dieses Überwindens der Dekadenz erscheinen eben als Renaissance der Barbarei. Wir haben im früheren Abschnitt einige wichtige Äußerungen Nietzsches über diese Frage bereits angeführt.

Die Schwierigkeit, die für die Verehrer des »verfeinerten« Nietzsche hier erwächst, wie diese Bejahung der Barbarei mit seiner oft subtilen und raffinierten Kulturkritik zusammengeht, ist unschwer zu beheben. Erstens ist diese Vereinigung von Überfeinerung und Brutalität keineswegs eine persönliche Eigenart Nietzsches, die psychologisch erklärt werden müßte, sondern ein allgemeines, seelisch-moralisches Kennzeichen der imperialistischen Dekadenz. Der Verfasser dieser Betrachtungen hat die Zusammengehörigkeit dieser gegensätzlichen Bestimmungen in anderen Zusammenhängen bei dem noch viel mehr verfeinerten Rilke nachgewiesen[1]. Zweitens gibt Nietzsche in der »Genealogie der Moral« eine ausgezeichnete Beschreibung seines bevorzugten Typus, die nicht nur, wie die bisher angeführten Stellen, dessen Psychologie und Moral aufdeckt, sondern zugleich auf den klassenmäßigen Untergrund dieser gegensätzlichen Dualität und Einheit ein klares Licht wirft. Nietzsche untersucht hier die moralischen Gegensatzpaare: das vornehme gut-schlecht, bzw. das vom plebejischen Ressentiment diktierte gut-böse, und antwortet auf die Frage, wie der letztgenannte ethische Begriff entstanden ist, folgendermaßen: »In aller Strenge geantwortet: *eben* der ›Gute‹ der anderen Moral, eben nur der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende, nur umgefärbt, nur umgedeutet, nur umgesehen durch das Giftauge des Ressentiments. Hier wollen wir eins am wenigsten leugnen: v/er jene ›Guten‹ nur als Feinde kennen lernte, lernte auch nichts als *böse Feinde* kennen, und dieselben Menschen, welche streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen, - sie sind nach außen hin, dort, wo das Fremde,

Vgl: »Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker«, Berlin 1952, S. 31 f., und »Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur«, Berlin 1953, S. 115 ff.

die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens *zurück* als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Obermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, daß die Dichter für lange nun wieder etwas zu singen und zu rühmen haben. Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie* nicht zu verkennen... Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff ›Barbar‹ auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind; noch aus ihrer höchsten Kultur heraus verrät sich ein Bewußtsein davon und ein Stolz darauf.«[1]

Also: ästhetische, moralische und kulturelle Verfeinerung innerhalb der herrschenden Klasse; Brutalität, Grausamkeit, Barbarei gegen »das Fremde«, d. h. gegen die Unterdrückten, gegen die zu Unterdrückenden. Man sieht: die Begeisterung des jungen Nietzsche für die Sklaverei in der Antike bleibt ein ständiges - freilich ständig gesteigertes - Motiv seines Philosophierens. Freilich gelangt dadurch ein romantisches Element in seine »prophetische« Vorwegnahme der imperialistischen Zukunft. Nietzsches Modell - etwa der Sklavenhalter und verfeinerte Kulturmensch Perikles - paßt sehr schlecht auf die Hitler und Göring, auf die McCarthy und Ridgway. Die Unkenntnis des ökonomisch-sozialen Unterschieds zweier Zeitalter führt notwendig - abgesehen von den apologetischen Absichten - zu diesem romantischen Idealismus. Es ist allerdings kein Zufall, daß Nietzsche gerade hier in romantische Schwärmerei verfällt. Handelt es sich doch um die Hauptfrage seines Philosophierens. Die Sorge um die Kultur ist bei Nietzsche sicher nicht ein einfacher Köder für die dekadente Intelligenz; diese Sorge nahm in seinem Leben, Fühlen und Denken immer eine zentrale Stelle ein: wenn er den kulturellen Niedergang bekämpft, den zukünftigen Aufschwung vorzubereiten versucht, so ist er dabei subjektiv gewiß aufrichtig, allerdings subjektiv aufrichtig vom Standpunkt einer äußerst reaktionären Klassenposition. Der romantische Traum von einer kulturell hochentwickelten

[1] Bd. VII, S. 321 f.

Herrscherschicht, die zugleich die als notwendig erkannte Barbarei vertritt, erhält von hier aus eine eigenartige Färbung. Und gerade die subjektive Aufrichtigkeit dieses falschen Prophetentums ist eine wichtige Quelle der faszinierenden Wirkung Nietzsches auf die parasitäre Intelligenz der imperialistischen Periode: diese konnte mit seiner Hilfe ihre Feigheit, ihre Anpassung an die widerlichsten Formen des Imperialismus, ihre tierische Angst vor der proletarischen Revolution hinter der Maske einer »Sorge um die Kultur« verbergen.

Aber auch darüber hinaus befinden wir uns hier im Mittelpunkt der Nietzscheschen Philosophie. Seinen »Übermenschen« hat die oberflächliche Auslegung als eine biologische Höherentwicklung des Menschen gedeutet, wozu freilich einiges im »Zarathustra« eine gewisse Grundlage gibt. Im »Antichrist« dementiert Nietzsche sehr entschieden eine solche Auffassung: »Nicht was die Menschen ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen ist das Problem, das ich hiermit stelle (- der Mensch ist ein *Ende* -): sondern welchen Typus Mensch man *züchten* soll, *wollen* soll, als den höherwertigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren. Dieser höherwertige Typus ist oft genug schon dagewesen, aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt.« 1 In diesem Fall aber ist der »Übermensch« mit jenen »Herren der Erde«, mit jener »blonden Bestie«, deren barbarische Moral wir eben analysiert haben, identisch. Nietzsche weist hier eindeutig darauf hin, daß dieser Typus vereinzelt immer wieder existiert hat; es kommt darauf an, sein Heranzüchten bewußt in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Willens der herrschenden Klasse zu rücken.

Mit dieser Konstruktion nimmt Nietzsche so konkret wie möglich sowohl den Hitlerfaschismus wie die moralische Ideologie des »amerikanischen Jahrhunderts« vorweg. Und daß Barbarei und Bestialität zum innersten Wesen solcher »Übermenschen« gehören, spricht Nietzsche in »Wille zur Macht« ebenfalls in nicht mißdeutbarer Klarheit aus: »Der Mensch ist das *Untier* und *Übertier;* der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen. Mit jedem Wachstum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in das Tiefe und Furchtbare: man soll das Eine nicht wollen ohne das Andere - oder vielmehr: je gründlicher man das Eine will, um so gründlicher erreicht man das Andere.«[2]

[1] Bd. VIII, S. 218.
2 Bd. XVI, S. 377.

Was Nietzsche hier gibt, ist eine Ethik für die klassenkämpferische Bourgeoisie und bürgerliche Intelligenz des Imperialismus. Auch hier ist seine historische Stellung eigenartig. Natürlich hat es - objektiv-gesellschaftlich - von Anfang an eine Ethik des Klassenkampfes in der bürgerlichen Ideologie gegeben. Diese hatte aber in der Periode des Kampfes gegen den Feudalabsolutismus einen allgemein-menschlichen, allgemein humanitären Charakter. Sie war wegen dieser Grundtendenz in ihrer Hauptlinie progressiv, und die - sachlich oft die Probleme verzerrende - abstrakte Verallgemeinerung hatte auch ihre gesellschaftliche Berechtigung, da sie eine, wenn auch nie zu richtiger Bewußtheit erhobene, Widerspiegelung realer Klassenverhältnisse war. Denn einerseits war die Bourgeoisie in dieser Periode tatsächlich die Führerin aller gegen die feudalen Überreste, gegen den Absolutismus kämpfenden Klassen; sie konnte also mit einer gewissen Berechtigung ihre eigenen Klasseninteressen mit denen der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung identifizieren. Dies gilt freilich nur in einem relativen Maßstabe; die Richtungskämpfe z. B. innerhalb der Aufklärung weisen deutlich darauf hin, daß die Differenzierung innerhalb des »dritten Standes«, wenigstens ideologisch, schon vor der Französischen Revolution ihren Anfang nahm, wenn auch - charakteristischerweise für diese gesellschaftliche Lage - eine jede dieser Richtungen für sich die Vertretung des gesellschaftlichen Allgemeininteresses in Anspruch nahm (Holbach, Helvetius, Diderot, Rousseau). Andererseits konnten jene Ideologen, die Wortführer der gesamtkapitalistischen Interessen waren, ebenfalls mit einem gewissen subjektiv aufrichtigen und relativ berechtigten Pathos für diese Allgemeinheit, die sie ebenfalls mit der Gesellschaft identifizierten, gegen die Spezialbestrebungen der einzelnen Kapitalisten oder einzelner kapitalistischer Schichten auftreten (Ricardo, auch Moralisten wie Mandeville oder Ferguson).

Diese relative Berechtigung und das sie ausdrückende subjektiv aufrichtige Pathos hört im 19. Jahrhundert auf. Die Ideologen des Kapitalismus sprechen zwar immer lauter von den Gesamtinteressen der Gesellschaft, von den allgemeinen Prinzipien des Fortschritts und des Humanismus, aber dieses Reden wird immer apologetischer, heuchlerischer, ist immer stärker gezwungen, die wirklichen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens und ihre immanenten Widersprüche zu verschweigen, zu verschmieren, verfälscht auszulegen. Insbesondere verschwindet die antagonistische Gegensätzlichkeit der Klasseninteressen von Bourgeoisie und Proletariat aus diesen Darlegungen, und zwar genau in dem Maße, als sie in der objektiven Wirklichkeit in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Geschehens rückt.

Nietzsches hier kurz skizzierte Ethik hat die historische Bedeutung, daß sie ausschließlich eine Ethik der herrschenden, der unterdrückenden und ausbeutenden Klasse ist, daß ihr Inhalt und ihre Methode von dieser ausgesprochenen Kampfposition aus bestimmt sind. Hier konkretisiert sich auf dem Gebiete der Ethik die Weiterbildung der indirekten Apologetik durch Nietzsche. Dabei sind zwei Momente besonders hervorzuheben. Erstens, daß Nietzsche auch hier die Verteidigung des Kapitalismus von der Seite der Apologie ihrer »schlechten Seiten« vollbringt. Während seine vulgärapologetischen Zeitgenossen die Idealisierung des kapitalistischen Menschen in den Vordergrund stellen, alle Schattenseiten, alle Widersprüche des Kapitalismus verschwinden zu lassen bemüht sind, stellt Nietzsche gerade die Problematik der kapitalistischen Gesellschaft, alles Schlechte an ihr in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Selbstverständlich idealisiert auch er; er hebt jedoch mit einer ironischen Kritik und mit einem poetisierenden Pathos gerade das Egoistische, das Barbarische und Bestialische am kapitalistischen Menschen hervor, als Eigenschaften jenes Typus, der moralisch angestrebt werden muß, will man die Menschheit (d. h. den Kapitalismus) retten. Nietzsche spricht also ebenfalls von den Interessen der Menschheit und identifiziert diese mit dem Kapitalismus.

Jedoch - und dies ist das zweite Moment, das betont werden soll, - Nietzsche wollte gar nicht, wie die Neukantianer oder die Positivisten usw., eine für alle Menschen gültige Ethik begründen. Im Gegenteil: seine Ethik ist ausgesprochen und bewußt nur die der herrschenden Klasse: es gibt daneben, darunter eine von dieser qualitativ verschiedene Moral, die der Unterdrückten, die Nietzsche leidenschaftlich verneint und bekämpft. Der Kampf der beiden Moralsysteme, die sich zwar nach den historischen Umständen ändern, dem Wesen nach jedoch die beiden ewigen Typen der Moral vorstellen, bestimmt nach Nietzsche alle Kernfragen der Geschichte. Damit wird in der Nietzscheschen Ethik die Tatsache des Klassenkampfes gewissermaßen anerkannt, wieder im schroffen Gegensatz zur direkten Apologetik, die ihn gerade mit der Waffe der für alle Menschen gleich und ewig gültigen Ethik gedanklich aus der Welt schaffen oder wenigstens moralisch mildern will. Auch von einer solchen Milderung will Nietzsche nichts wissen; auch hier richtet sich seine Kritik der Gegenwart darauf, daß der Kampf der Herren und des Pöbels durch die Demokratie allzu sehr abgestumpft wird, daß die Herrenmoral der Sklavenmoral allzu große Konzessionen macht. Nietzsche gelangt also im Kampf gegen den Sozialismus als den Hauptfeind bis zu einem gewissen Grade zur Anerkennung der Tatsache des Klas-

senkampfes als der Grundlage der Art und der Wandlung einer jeden Moral.

Das bedeutet freilich bei weitem nicht, daß er über Klassen und Klassenkampf auch nur einigermaßen geklärte Vorstellungen hätte. Davon kann keine Rede sein: bei Nietzsche erscheint der Klassenkampf als Her der höheren und der niederen Rassen. Schon diese Formulierung weist naturgemäß in die Richtung der Faschisierung der bürgerlichen Ideologie. Alle, die Nietzsche von der Verbundenheit mit Hitler weißwaschen wollen, klammern sich nun daran, daß sein Rassenbegriff von dem Gobineau-Chamberlain-Rosenbergschen vollständig verschieden sei. Ein nicht unbeträchtlicher Unterschied besteht ohne Frage: obwohl auch Nietzsche seine gesellschaftlichen Kategorien »biologisch« begründet, obwohl auch seine Ethik von einer angeblich radikalen ewigen Ungleichheit der Menschen ausgeht und diese zu beweisen sucht, obwohl also die Nietzschesche und die Gobineausche Rassentheorie in ihren moralischen und sozialen Konsequenzen grundlegend übereinstimmen, besteht ein Unterschied darin, daß Nietzsche auf die Suprematie der »arischen« Rasse kein Gewicht legt, daß er nur ganz allgemein mythisch, ohne andere Bestimmungen als die moralisch-gesellschaftlichen zu berücksichtigen, Herren- und Sklavenrassen kennt. Er ist also in dieser Hinsicht unmittelbar eher ein Vorläufer Spenglers als einer Rosenbergs[1]. Das Betonen dieser Differenz ist jedoch heute nur ein Mittel der »Entnazifizierung« Nietzsches. Denn wir haben gesehen, daß Nietzsche aus einer Rassentheorie dieselben barbarisch-imperialistischen Folgerungen zieht wie Rosenberg aus der Chamberlainschen, daß sie sich also - um Lenins Wort zu gebrauchen - nur so voneinander unterscheiden, wie ein gelber Teufel von einem blauen. Dazu kommt noch, daß die Verdunkelung und Verwirrung der Gesellschaftswissenschaft in der imperialistischen Periode vorwiegend auf der Linie der Rassentheorie (Rasse statt Klasse) vor sich ging, und auch in dieser Frage folgt aus Nietzsche derselbe obskurantistische Irrationalismus wie aus Gobineau oder Chamberlain.

Nietzsches Ethik unterscheidet sich von der der Epigonen des Idealismus und Positivismus auch darin, daß er die individuellen Probleme stets mit den gesellschaftlichen unzertrennbar verknüpft stellt; Fragen, die z. B. im Neukantianismus eine entscheidende Rolle spielen, wie die von Legalität und Moralität, kommen bei ihm überhaupt nicht vor. Freilich handelt es sich

[1] Ebd., S. 305 f.

bei ihm nicht um die wirkliche Ableitung der individuellen Moral aus den konkreten gesellschaftlichen Bestimmungen, sondern um eine intuitiv-irrationalistische Verknüpfung extrem-individueller psychologisch-moralischer Probleme mit einer zum Mythos verwandelten Gesellschaft und Geschichte. Jedoch gerade diese in der Form willkürlich geistreiche, inhaltlich die Dauerinteressen des reaktionärsten Monopolkapitalismus bedienende Exposition der Philosophie Nietzsches ist einer der wichtigsten Gründe für seine anhaltende Wirkung in der imperialistischen Periode. Neukantianismus (und auch Neohegelianismus) entnehmen ihre Fragestellungen allzusehr aus der Zeit der »Sekurität«, erstreben viel zu offen einen konsolidierten Kapitalismus, als daß sie in den großen Umbruchszeiten der Weltkrise und Weltrevolution für die reaktionäre Bourgeoisie wirklich brauchbar sein könnten. Andererseits gehen die mit Nietzsche vielfach verwandten, oft mehr oder weniger auch von ihm beeinflußten intellektuell-dekadenten Richtungen (Gides »action gratuite«, Existentialismus usw.) allzu ausschließlich und einseitig von den ideologischen Bedürfnissen der individualistischen, parasitären Intelligenz aus. Sie drücken zwar einen ähnlichen Nihilismus aus wie Nietzsche, freilich auf noch höherer Stufe der inneren Zersetztheit, sind jedoch in ihren Fragestellungen und Antworten viel enger, partikularer als dieser. Sie eignen sich mehr zu einer Philosophie des »dritten Weges« als zu einer der Avantgarde der Reaktion. Eben die bisher geschilderte, an Spannungen und Paradoxien reiche Einheit von geistreich dekadentem Individualismus und reaktionär imperialistischer Gesellschaftlichkeit hat die Dauer von Nietzsches Wirkung in der imperialistischen Periode bestimmt, hat sie die Partikularitäten überleben lassen.

Aus ähnlichen Gründen hat die Wirkung Nietzsches die mit direkteren Methoden arbeitenden, ebenso entschiedenen Reaktionäre (z. B. Alldeutsche, Reaktionäre vom Typus Treitschkes) überflügelt. Diese gingen vom Typus des »normalen« Spießbürgers aus, Nietzsche von dem des dekadenten Intellektuellen. Die mit dem Ausbau der imperialistischen Ökonomie und Politik immer stärker werdende moralische Zersetzung von Bürger und Kleinbürger hat die »prophetische« Voraussicht von Nietzsches Ethik bestätigt. Und seine dauernde Wirkung hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß er den ideologischen Bedürfnissen der Dekadenz weit entgegenkommt, daß er Fragen aus ihrem Interessenkreis aufwirft und in ihrem Sinne beantwortet und vor allem ihre dekadenten Instinkte bejaht und fördert, mit der Prätention: dies sei gerade die Überwindung der Dekadenz. Die »Dialektik« Nietzsches besteht also hier darin, die Dekadenz zugleich zu bejahen

und zu verneinen und das Ergebnis dieses Prozesses in den Dienst der militanten Reaktion zu stellen. Nietzsche selbst bejaht für sich selbst diese »Dialektik«; er sagt in »Ecce homo«: »Abgerechnet nämlich, daß ich ein décadent bin, bin ich auch dessen Gegensatz.«[1]

Diesen Gegensatz repräsentiert jene Ethik der Barbarei, die wir oben geschildert haben. Und Nietzsche stellt das ganze Problem der Dekadenz resolut auf den Kopf, wenn er als deren wichtigstes Wesenszeichen bestimmt: »Das Egoistische ist uns verleidet.«[2] Denn offenbar ist gerade das Überwiegen der individualistisch-egoistischen Neigungen den sozialen gegenüber eines der wichtigsten Wesenszeichen der Dekadenz. Nietzsche kann aber gerade damit die Dekadenten »heilen«, d. h. sie bei einer im Grunde unverändert gebliebenen psychologisch-moralischen Struktur zu einer unbedingten Selbstbejahung bringen, ihnen ein gutes Gewissen geben, wenn er ihnen suggeriert, sie seien nicht zu sehr, sondern im Gegenteil zu wenig Egoisten, sie müßten - mit gutem Gewissen - noch egoistischer werden.

Hier wird auch jener »soziale Auftrag«, von dem wir eingangs sprachen, nämlich die Aufgabe, die mit der Gegenwart unzufriedener Intellektuellen vom Sozialismus abzulenken und sie der äußersten Reaktion zuzutreiben, deutlich sichtbar: der Sozialismus verlangt eine äußere wie innere Umwandlung (Bruch mit der eigenen Klasse und Veränderung des subjektiven Verhaltens), während zum Überwinden der Dekadenz, wie es Nietzsche verkündet, kein Umbruch notwendig ist: man bleibt, was man war (mit weniger Hemmungen, mit besserem Gewissen) und hat das Bewußtsein, viel revolutionärer zu sein, als es die Sozialisten sind. Dazu kommt noch der gesellschaftlich-geschichtliche Charakter der Antworten in Nietzsches Ethik. Er erkennt ganz richtig, worin sich die Dekadenz vor allem äußert: »Was bedeutet Nihilismus? - *Daß die obersten Werte sich entwerten.* Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹.«[3] Gerade hier gibt der »Übermensch«, geben »die Herren der Erde« usw. die notwendige, dem dekadenten Intellektuellen der imperialistischen Periode bisher fehlende Perspektive. Diese wenigen Beispiele werden wohl genügen, um die Methodologie in Nietzsches Beziehung zur Intelligenz, eine der wichtigsten Quellen seiner Dauerwirkung, klarzulegen; die Beispiele ließen sich beliebig

[1] Bd. XV, S. 11.
[2] Ebd., S. 147.
[3] Ebd., S. 145.

häufen, sie würden jedoch nichts grundlegend Neues mehr bringen: im aktiven Dienst der äußersten imperialistischen Reaktion (Hitlers) »überwindet« sich die Dekadenz, wird »gesund«, ohne mehr an sich gearbeitet zu haben, als ihre schlechtesten, halb oder ganz unterdrückten Instinkte freizulassen.

Nur von seiner Ethik aus ist Nietzsches Stellung zu den sogenannten »letzten Fragen« der Philosophie, zu Gottesglauben oder Atheismus, verständlich zu machen. Nietzsche bekennt sich, wie allgemein bekannt, leidenschaftlich zum Atheismus: er bekämpft ebenso leidenschaftlich jede Religion, besonders das Christentum. Das ist für seine Wirkung in der Intelligenz, von der sich große Teile immer stärker von den alten Religionen loslösen, von großer Wichtigkeit. Indessen, wie wir dies bereits bei Schopenhauer behandelt haben, nimmt die so entstehende Bewegung ganz verschiedene Richtungen ein. Einerseits die Richtung des wirklich materialistischen, vor allem auf der Entwicklung der Naturwissenschaften basierten Atheismus. Dieser erhält zwar durch die Darwinsche Theorie einen zeitweiligen starken Anstoß (E. Haeckel), zeigt aber stets, wegen seiner Unfähigkeit, die gesellschaftlichen (und darum moralischen, politischen usw.) Erscheinungen materialistisch zu erklären, große Schwächen; da er über einen eng bürgerlichen Horizont nicht hinausblicken kann, schwankt er in solchen Fragen zumeist zwischen Pessimismus und Apologetik haltlos hin und her. Von einer breiten Wirkung des dialektischen und historischen Materialismus kann im Bürgertum nicht die Rede sein; wurde doch seine Bedeutung - mit Ausnahme Rußlands - sogar in den Arbeiterparteien durch den philosophischen Revisionismus in der imperialistischen Periode ununterbrochen herabgesetzt. Andererseits verstärkt sich ständig der »religiöse Atheismus«. Er hat die Funktion, das religiöse Bedürfnis jener Schichten, die mit den positiven Religionen gebrochen haben, zu befriedigen, und zwar in Form einer eventuell sehr scharfen Polemik gegen diese, womit der Schein einer »unabhängigen«, »nonkonformistischen«, ja »revolutionären« Attitüde bei seinen Anhängern begründet wird; er muß aber gleichzeitig die für den Bestand der kapitalistischen Gesellschaft wichtige Religiosität überhaupt bewahren. Der »religiöse Atheismus« ist also ebenfalls eine Erscheinungsform der indirekten Apologetik.

Nietzsche nimmt in dieser Entwicklung eine besondere Stellung ein und führt den religiösen Atheismus weit über die Schopenhauersche Stufe hinaus. Dies zeigt sich vor allem in negativer Hinsicht darin, daß Nietzsche die Begründung seines Atheismus noch mehr als es bei Schopenhauers Buddhismus der Fall war, in einen Mythos verwandelt, daß er sich noch stärker von der Verbindung mit den Naturwissenschaften loslöst und noch mehr und bewußter in Gegensatz zum »vulgären« (naturwissenschaftlich = materialistisch fundierten) Atheismus tritt. Eine berühmte Stelle der »Fröhlichen Wissenschaft« spricht davon, daß Gott tot sei, ja daß die Menschen ihn ermordet hätten[1]. Das bedeutet, daß es früher einen Gott gab, nur heute existiert er nicht mehr. Es handelt sich also ausdrücklich darum, daß der Atheismus nicht die Folge der Unvereinbarkeit unseres wissenschaftlich erworbenen Weltbildes mit der Gottesvorstellung ist (in diesem Falle ist die jetzt erworbene Erkenntnis rückwirkend gültig auch für die Vergangenheit), sondern im Gegenteil darum, daß die moralische Handlungsweise der Menschen in unserer Zeit die Existenz Gottes ausschließt, während sie bis dahin mit ihr harmonierte, von ihr geradezu eine Stütze erhielt, womit Nietzsche freilich die lange Herrschaft der Sklavenmoral (Christentum) meint. Der Atheismus Nietzsches hat also die ausgesprochene Tendenz, sich ausschließlich auf die Ethik, die, wie wir gesehen haben, bei ihm zugleich Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie ist, zu gründen. Nietzsche spricht gelegentlich diesen Gedanken ganz klar aus: »Die *Widerlegung* Gottes: - eigentlich ist nur der *moralische* Gott widerlegt.«[2]

Zweifellos sind in dieser Konzeption Feuerbachsche Spuren sichtbar. Jedoch die Gegensätze erscheinen als weitaus gewichtiger als die Ähnlichkeiten. Denn bei dem Materialisten Feuerbach wird die Gottesvorstellung (und Gott ist für ihn nie mehr als eine menschliche Vorstellung) kausal aus dem realen Sein der Menschen abgeleitet. Dagegen ist bei Nietzsche nur eine unaufhebbare Wechselwirkung zwischen bestimmten moralischen Verhaltensweisen der Menschen und ihren Göttern statuiert; ob diese Götter unabhängig von den Vorstellungen der Menschen existieren oder nur Zusammenfassungen, Projektionen dieser Vorstellungen sind, bleibt - dem Wesen der Nietzscheschen Methode: dem Mythenschaffen entsprechend - bewußt dunkel. Freilich beschränken sich diese Verbindungsfäden nicht auf eine bloße - bei

[1] Bd. V, S. 163 ff.
[2] Bd. XIII, S. 75.

Nietzsche unaufgeklärte - konkrete Koexistenz. Nietzsche übernimmt von Feuerbach die schwächste, ideologischste Seite seines Philosophierens, die Auffassung, als ob die Wandlung der religiösen Vorstellungen der Menschen den wichtigsten, entscheidenden Teil der Geschichte ausmachen würde. Allerdings auch hier mit dem wichtigen Unterschied, daß für Feuerbach die Beziehung Mensch-Gott zwar aus dem Leben entspringt, ihrem Charakter nach jedoch ein Produkt des Denkens, der Kontemplation ist, während für Nietzsche der wesentliche determinierende Faktor dieser Beziehung im gesellschaftlichen Handeln der Menschen, ihrer Moral zu suchen ist.

Unsere vorangegangenen ausführlichen Betrachtungen der Ethik Nietzsches haben gezeigt, daß er den Atheismus - Zarathustra habe den Menschen Gott genommen - mit der neuen Ethik des »Alles ist erlaubt« verknüpft. Das Töten Gottes ist nur eines der Mittel, die Menschen von ihren jahrtausendelang anerzogenen Hemmungen zu befreien, aus ihnen jene Immoralisten zu formen, die der Herde gegenüber die tyrannisch herrschende Schicht der Zukunft werden soll. Wenn etwa Nietzsche das Motiv der »Rückkehr zur Natur« anklingen läßt, so betont er sofort den Gegensatz zu Rousseau. Für Nietzsche entsteht hier nur in einem Fall etwas Sinnvolles: .»Die Natur: d. h. es wagen, unmoralisch zu sein wie die Natur.«[1] Und es wäre gleichfalls falsch, solche Stellen mit dem Naturzustand von Hobbes in Parallele zu bringen: für diesen handelt es sich um den Ausgangspunkt der Menschheitsentwicklung, um ein »Woher?«, bei Nietzsche dagegen um das zu verwirklichende Ziel, um das »Wohin?«. Auch hier kann man also den Gegensatz Nietzsches zur Aufklärung klar sehen, der ihn einzelne Ausleger wegen seines Atheismus nahebringen wollen. In der Aufklärung ging es darum, nachzuweisen, daß der Gottesglauben keinerlei moralische Förderung für die Menschen bedeuten könne, daß in einer Gesellschaft von Atheisten die moralischen Gebote ebenso funktionieren würden wie in einer religiös patronierten (Bayle). Nietzsche will im Gegenteil nachweisen, daß der Wegfall der Gottesvorstellung (der Tod Gottes) eine moralische Renaissance in seinem oben angegebenen Sinn mit sich führen würde. Also abgesehen von der sonstigen Gegensätzlichkeit der Ethik in der »alten« und in der »neuen Aufklärung«, worüber wir bereits ebenfalls Nietzsches Meinung kennen, ist hier auch ein Gegensatz in bezug auf die gesellschaftlich-moralische Rolle der Religion vorhanden. Die »alte« Aufklärung hält die religiöse Vorstellung

[1] Bd. XV, S. 228.

für irrelevant für die Moral, das Handeln, die Gesinnung usw. der Menschen, die in Wirklichkeit teils von der Gesellschaft, teils von der Vernunft hinreichend bestimmt sind. Nietzsche dagegen - hier an geschichtsphilosophischem Idealismus alle Schwächen Feuerbachs weit übertreffend - betrachtet die Wendung zum Atheismus als einen Wendepunkt für die Moral. (Es sei hier nur nebenbei darauf hingewiesen, daß Nietzsches Weltanschauung sich hier sehr nahe mit bestimmten Tendenzen Dostojewskijs berührt. Nietzsche kannte nur die »Aufzeichnungen aus einem Kellerloch«, die »Memoiren aus einem Totenhaus« und »Die Erniedrigten und Beleidigten«, also keinen der großen Romane Dostojewskijs;[1] desto frappanter ist die Parallelität im Verhältnis von religiösem Atheismus und Moral.)

Dieser extrem subjektiv-idealistische Charakter von Nietzsches Atheismus muß schon deshalb hervorgehoben werden, weil er in den wichtigsten Fragen der Philosophie stets und wirkungsvoll als Gegner des Idealismus aufgetreten ist. Später, wenn wir die nahe Verwandtschaft seiner Erkenntnistheorie mit der von Mach und Ävenarius behandeln werden, werden wir sehen, daß Nietzsche, ebenso wie diese, seinen Hauptkampf gegen den Materialismus durch leidenschaftliche antiidealistische Scheinattacken verdunkelt hat und stets den Anschein zu erwecken bestrebt war: seine Philosophie repräsentiere etwas Neues, etwas »Drittes«, sowohl gegen den Idealismus, wie gegen den Materialismus. Unter diesen Umständen halten wir es für notwendig, auf die auffallenden Parallelitäten zwischen Nietzsche und dem Machismus auch in der Gottesfrage hinzuweisen. Wie z. B. bei den russischen Machisten (Lunatscharskij usw.) eine Richtung entstand, die den religiösen Atheismus im Sinne eines Suchens nach einem »neuen Gott«, eines Gottschaffens auslegte, also aus dem Nietzscheschen Tod Gottes die Konsequenz seiner möglichen Auferstehung in einer neuen Form zog, so auch bei Nietzsche selbst. Seine Stellungnahme ist auch hier widerspruchsvoll, zweideutig-schillernd. Einerseits heißt es in seinen Zarathustra-Aufzeichnungen: »Ihr nennt es Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: - er zieht seine moralische Flaut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse«,[2] und noch später in »Wille zur Macht«: »Nochmals gesagt: wie viele neue Götter sind noch möglich!« Nietzsche drückt hier allerdings im Namen Zarathustras seinen persönlichen Zweifel aus: dieser sei

[1] L. Zahn, Friedrich Nietzsche, Düsseldorf 1950, S. 282.
[2] Bd. XII, S. 329.

»bloß ein alter Atheist, der glaubt weder an alte, noch neue Götter«. Er beendet aber diesen Gedankengang mit den Worten: »Typus Gottes nach dem Typus der schöpferischen Geister der ›großen Menschen‹.«[1] Schon diese Bemerkungen zeigen deutlich die ganze Wesensart und historische Stellung von Nietzsches Atheismus. Andererseits ist jedoch in seinen letzten Schriften der gedankliche Gegenspieler gegen das Christentum, gegen den Gekreuzigten nicht die von jedem Gott befreite Welt, nicht der Atheismus oder wenigstens nicht *nur* dieser, sondern auch, wie wir später ausführlich sehen werden, der neue Gott, Dionysos.

Man sieht also: dieser so »radikale« Atheismus verwischt überall der Religion gegenüber die Grenzen, er läßt - innerhalb bestimmter Grenzen, von denen' gleich die Rede sein soll - die Türe offen für die verschiedensten religiösen Tendenzen. Hier zeigt sich wieder die Eigenart von Nietzsches Wirksamkeit: er schafft eine Sammelideologie für alle entschieden reaktionären Tendenzen der imperialistischen Periode; sein Mythos ist gesellschaftlich und darum ethisch völlig eindeutig, in jeder anderen Beziehung jedoch gedanklich ganz verschwommen, jede beliebige Auslegung zulassend; und diese begriffliche Unabgegrenztheit hebt die sinnliche Suggestionskraft der Symbole Nietzsches nicht auf. Darum ist es gleicherweise möglich, in Nietzsche eine Stütze des »arteigenen« (des faschistischen) Mythos gegenüber dem »fremden« (dem christlichen) zu finden, was wir bei Baeumler[2] sehen können, wie seinen »radikalen« Atheismus in eine freundliche Nähe zum Christentum selbst zu bringen. Die Schwester Nietzsches hat dies von Anfang an mit plump-alldeutschen geistigen Mitteln versucht; spätere finden für dieselbe Tendenz einen stilistisch verfeinerten Ausdruck. So schreibt etwa Jaspers über Nietzsches Beziehung zum Christentum: »Wenn man Nietzsche Atheismus zum Vorwurf macht und auf seinen ›Antichrist‹ verweist, so ist doch Nietzsches Atheismus keine eindeutig platte Gottesleugnung, und auch nicht die Gleichgültigkeit einer Gottferne, für die Gott nicht ist, weil sie ihn gar nicht sucht. Schon die Weise, wie Nietzsche für sein Zeitalter feststellt, daß ›Gott tot ist‹, ist der Ausdruck seiner Erschütterung .. . Und wenn ... seine ... Redlichkeit sich zum radikalen Nein gegen schlechthin jeden Gottesglauben steigert, selbst dann noch behält Nietzsche gegen das Christentum eine verwunderliche Nähe: ›es ist doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennengelernt habe: von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen in viele Winkel,

[1] Bd. XVI, S. 381.
[2] Baeumler: A. a. O., S. 99.

und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen (an Gast 21. 7. 81).«[1] Bei einem heutigen Amerikaner, wie bei Kaufmann, überwiegt die Übereinstimmung Nietzsches mit dem Christentum gegenüber der Abweichung.

Alle hier scheinbar sehr schroff auftretenden Gegensätzlichkeiten lösen sich auf, wenn wir den gesellschaftlich-ethischen Inhalt der Polemik Nietzsches gegen das Christentum näher ins Auge fassen. Auch hier darf man nicht Ton und Stil als Kriterium nehmen; sonst könnte man leicht mit Baeumler sagen: »Mit schneidender Deutlichkeit empfand er, daß seine eigene Stellung unendlich gewagter, unendlich gefährlicher war als die des kühnsten rationalistischen Kirchengegners im 18. Jahrhundert.«[2] Dieser Gegensatz ist unschwer aufzuzeichnen. Der Kampf der Aufklärung gegen das Christentum richtet sich - auch bei Voltaire, der kein Atheist war - vor allem gegen die reale Hauptstütze des Feudal-Absolutismus; darum umfaßt sein Inhalt alle Gebiete des menschlichen Lebens und Denkens: von den allgemeinsten Fragen der Weltanschauung, der Erkenntnistheorie dehnt er sich bis zur Ethik und Ästhetik aus. Nietzsches Polemik dagegen wütet ausschließlich gegen den angeblichen ideologischen Vorläufer von Demokratie und Sozialismus, gegen die Vertretung der Sklavenmoral. Abgesehen davon, daß dadurch der ganze Kampf gegen das Christentum einen sehr engen und entschieden reaktionären Charakter erhält, verliert er auch seine gesellschaftliche Realität. Denn die Aufklärer haben die wirkliche ideologische Hauptstütze der absoluten Monarchie bekämpft; schleudert aber Nietzsche nicht Invektiven gegen Ideologien und Institutionen, die in seinem Hauptkampf gegen Sozialismus und Demokratie eigentlich seine treuesten Verbündeten sind? Selbstverständlich gibt es in der christlichen Lehre Elemente, in der Entwicklung der christlichen Religion zeitweilig Tendenzen, in denen der von Nietzsche gehaßte Gedanke von der Gleichheit aller Menschen stark zum Ausdruck kam. Die Entwicklung der Kirchen und mit ihnen die der herrschenden Religiosität geht aber in die Richtung, diesen Gleichheitsgedanken sozial völlig unschädlich zu machen, indem sie ihm eine Deutung geben, die ihn gerade zur Unterstützung des jeweils herrschenden Ausbeutungs- und Unterdrückungssystems und der von diesem geschaffenen Ungleichheit geeignet macht. Hier ist die gesellschaftliche Grundlage dafür, warum Elisabeth Förster-Nietzsche ebenso

[1] Karl Jaspers: Nietzsche, Berlin 1947, S. 431 f.
[2] Baeumler: A. a. O., S. 103.

wie Jaspers oder Kaufmann so eifrig bemüht ist, Verbindungsfäden zwischen Nietzsche und dem Christentum, der christlichen Kirche aufzudecken. Sozial in völlig berechtigter Weise, denn mit der von uns skizzierten Ethik Nietzsches befindet sich die politische Praxis des Papstes, des Kardinals Spellmann usw. in voller Übereinstimmung; daß die theoretisch-ethischen Manifestationen, die diese Praxis begleiten, den Nietzscheschen offen-zynischen Ton schwer vertragen, ist eine im Vergleich zu dieser wesentlichen Übereinstimmung untergeordnete Frage. Dagegen konnte die Propaganda des Hitlerismus gerade diese Seite von Nietzsches Kritik des Christentums unmittelbar gebrauchen.

Wir können uns nunmehr auf eine kurze Anführung einiger entscheidender Stellen aus Nietzsches Werken beschränken, die deutlich zeigen, daß das von uns hervorgehobene Motiv nicht ein beliebiges unter anderen gleichwertigen, sondern der Kernpunkt von Nietzsches Antichristentum ist. Wir beginnen damit, daß wir einige Schlußsätze des »Ecce homo« anführen. Bezeichnenderweise folgt darauf im Text nur der für Nietzsche am Abschluß seiner Wirksamkeit entscheidende Gegensatz: *»Dionysos gegen den Gekreuzigten.«* Ebenso charakteristisch ist, daß die von uns anzuführende Stelle mit dem Voltaire-Zitat: »Écrasez l'infâme!« endet. Gerade dieses Zitat verdeutlicht am krassesten das extrem Gegensätzliche dessen, was am Christentum nach Voltaire, und was nach Nietzsche vernichtet werden soll. Nietzsche schreibt: »Die *Entdeckung* der christlichen Moral ist ein Ereignis, das nicht seinesgleichen hat, eine wirkliche Katastrophe ... Der Begriff ›Gott‹ erfunden als Gegensatzbegriff zum Leben, - in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff ›Jenseits‹, ›wahre Welt‹ erfunden, um die *einzige* Welt zu entwerten, die es gibt, - um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrigzubehalten! Der Begriff ›Seele‹, ›Geist‹, zuletzt gar noch unsterbliche Seele‹, erfunden, um den Leib zu verachten, um ihn krank - ›heilig‹ - zu machen . .. Der Begriff ›Sünde‹ erfunden samt dem zugehörigen Folterinstrument, dem Begriff ›freier Wille‹, um die Instinkte zu verwirren, um das Mißtrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen! Im Begriff des Selbstlosen«, des ›Sich-selbst-Verleugnenden‹ das eigentliche décadence-Abzeichen, das *Gelockt*werden vom Schädlichen, das Seinen-Nutzen-nicht-mehr-finden-*können*, die Selbstzerstörung zum Wertzeichen überhaupt gemacht, zur ›Pflicht‹, zur ›Heiligkeit‹, zum ›Göttlichen‹ im Menschen! Endlich - es ist das Furchtbarste - im Begriff des *guten* Menschen die Partei

alles Schwachen, Kranken, Mißratnen, An-sich-selber-Leidenden genommen, alles dessen, was *zu Grunde gehn soll* -, das Gesetz der *Selektion* gekreuzt, ein Ideal aus dem Widerspruch gegen den stolzen und wohlgeratenen, gegen den jasagenden, gegen den zukunftsgewissen, zukunftsverbürgenden Menschen gemacht - dieser heißt nunmehr der *Böse* . .. Und das alles wurde geglaubt *als Moral! - ›Érasez l'infame!‹*.«[1]

Zu diesem haßvollen lyrischen Erguß des letzten Nietzsche gibt das ebenfalls in dieser Periode erschienene Werk »Der Antichrist« die notwendigen sachlichen, ethisch-sozialen und historischen Ergänzungen. Daß Nietzsche hier überall die Idee der Gleichheit der Menschen gedanklich verächtlich zu machen und zu vernichten bestrebt ist, braucht durch kein eigenes Zitat belegt zu werden: es ist der Grundgedanke seiner ganzen Wirksamkeit. Es sei hier nur erneut darauf hingewiesen, daß Nietzsche die Gleichheit selbstredend nie aus allgemein ethischen Erwägungen heraus ablehnt, daß diese seine Einstellung eben aus seiner Stellungnahme zu Demokratie, Revolution, Sozialismus folgt, die nach seiner Konzeption notwendige Früchte der Herrschaft des Christentums sind. Nietzsche führt aus: »Und unterschätzen wir das Verhängnis nicht, das vom Christentum aus sich bis in die Politik eingeschlichen hat! Niemand hat heute mehr den Mut zu Sonderrechten, zu Herrschaftsrechten, zu einem Ehrfurchtsgefühl vor sich und seinesgleichen, - zu einem *Pathos der Distanz* ... Unsre Politik ist *krank* an diesem Mangel an Mut! - Der Aristokratismus der Gesinnung wurde durch die Seelen-Gleichheits-Lüge am unterirdischsten untergraben; und wenn der Glaube an das ›Vorrecht der Meisten‹ Revolutionen macht und *machen wird,* - das Christentum ist es, man zweifle nicht daran, *christliche* Werturteile sind es, welche jede Revolution bloß in Blut und Verbrechen übersetzt! Das Christentum ist ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was *Höhe* hat: das Evangelium der ›Niedrigen‹ *macht* niedrig...«[2] Und gewissermaßen als historisch-typologische Ergänzung zu dieser Stellungnahme fügt

[1] Bd. XV, S. 125 f. Da Ausleger wie Kaufmann (z. B. a. a. O. 329) Nietzsches Antichristentum mit dem Heines in Zusammenhang bringen, soll hier kurz darauf hingewiesen werden, daß Ziel und Inhalt der Heineschen Polemik gegen das Christentum denen von Nietzsche völlig entgegengesetzt sind. Die Ähnlichkeit, auf die Kaufmann hinweist, ist rein äußerlich, ist stilistischer Art. Ober Heines Weltanschauung vgl. meinen Aufsatz in »Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts«, Berlin 1951, S. 39 ff.

[2] Bd. VIII, S. 273.

er etwas später hinzu: »Die pathologische Bedingtheit seiner Optik macht aus dem Überzeugten den Fanatiker - Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon -, den Gegensatz-Typus des starken, des *frei*gewordenen Geistes. Aber die große Attitüde dieser *kranken* Geister, dieser Epileptiker des Begriffs, wirkt auf die große Masse, - die Fanatiker sind pittoresk, die Menschheit sieht Gebärden lieber, als daß sie *Gründe* hört...«[1] Der Grundgedanke ist klar: aus dem Christentum entsteht die Französische Revolution, aus dieser die Demokratie, aus dieser der Sozialismus. Wenn also Nietzsche als Antichrist auftritt, will er in Wahrheit den Sozialismus vernichten.

In der Polemik gegen das Christentum, wie überhaupt in allen gesellschaftlichen und moralischen Betrachtungen Nietzsches, wird für den naiven Leser der Anschein erweckt, als ob alle diese Phänomene vom materiellen, real existierenden Leib, von biologischen Bedürfnissen und Gesetzen aus beurteilt werden würden. Dies ist eine Illusion des Lesers, und höchstwahrscheinlich auch eine von Nietzsche selbst. Mit Ausnahme bestimmter Abschnitte der klassischen Philologie waren Nietzsches Kenntnisse zwar sehr weit ausgedehnt, zwar lebhaft und farbig erfaßt, aber immer oberflächlich und aus zweiter oder dritter Hand bezogen. Jaspers gibt dies sogar für die philosophischen Klassiker zu, mit denen sich Nietzsche sein ganzes Leben lang heftig auseinandergesetzt hat[2]. Es handelt sich aber hier um viel mehr als eine einfache Oberflächlichkeit der Kenntnisse. Die Biologie ist für Nietzsche eines seiner Mittel, um ein wesentliches Moment seiner Methodologie scheinwissenschäftlich zu begründen, zu konkretisieren. Die Methode selbst ist natürlich lange vor Nietzsche entstanden. In allen reaktionären biologistischen Gesellschaftstheorien (es ist wohl kein Zufall, daß beide regelmäßig zusammenzufallen pflegen), erscheint stets das »biologische Gesetz« - das »Organische« in der Restaurationsphilosophie, der »Kampf ums Dasein« im sozialen Darwinismus - als die Grundlage, aus der die verschiedensten rückschrittlichen Folgerungen auf den Gebieten von Gesellschaft, Moral usw.

[1] Ebd., S. 295.

[2] Jaspers: A. a. O., S. 36

abgeleitet werden. In Wirklichkeit verhält sich die Lage umgekehrt. Aus dem ...Bedürfnis der Restauration, einen Begriff der Gesellschaft zu entwerfen, der - logisch und ontologisch - eine jede Revolution a priori ausschließt, ist jene Konzeption des »Organischen« entstanden, die diese Philosophie dann zu ihrem Fundament macht, ohne sich über die wissenschaftliche Möglichkeit und Begründbarkeit der Analogie den Kopf zu zerbrechen. Jede Analogie ist gut, wenn man aus ihr - von Adam Müller bis Othmar Spann - die entsprechenden reaktionären Folgerungen mit einigem Schein der Plausibilität ableiten kann. Wissenschaftlich hat diese Methodologie seit der berühmten Fabel von Menenius Agrippa keine Fortschritte gemacht.

In Nietzsches Zeit kam der soziale Darwinismus als eine solche fundierende Ideologie für die reaktionäre Darstellung der gesellschaftlichen Vorgänge auf. Die Bezeichnung »reaktionär« stimmt auch in jenen Fällen, in denen die betreffenden Denker, z. B. F. A. Lange in Deutschland, sich subjektiv zum Fortschritt bekannten. Indem diese Denker nämlich eine Methode wählten, die nicht zur konkreten Untersuchung der gesellschaftlichen Phänomene führt, sondern, im Gegenteil, von einer solchen konkreten Erkenntnis ablenkt, weil das »allgemeine Gesetz« des »Kampfes ums Dasein« in jeder Periode ein jedes Ereignis in gleicher Weise »erklärt«, d. h. überhaupt nichts erklärt, unterstützen sie mit dieser Methodologie die Tendenz des verkommenden Liberalismus: sie setzen an die Stelle des Klassenkampfes verschiedene, frei erfundene Formen der »Bewegungsgesetze« der Gesellschaft[1].

In der Nietzscheliteratur gab es zuweilen einen heftigen Streit darüber, ob und wieweit man Nietzsche als Darwinisten betrachten soll. Wir halten diese Diskussion für müßig. Erstens weil Nietzsche nie mehr als ein *sozialer* Darwinist im oben geschilderten Sinne war. Zweitens weil gerade die Beziehung Nietzsches zum Darwinismus am klarsten zeigt, daß nicht naturwissenschaftliche Entdeckungen, nicht Erkenntnisse sein Denken auf bestimmte Bahnen lenkten, ihm bestimmte Rollen aufdrängten, sondern daß im Gegenteil die Entwicklung seines Kampfes gegen den Sozialismus jede einzelne seiner pseudo-naturwissenschaftlichen Stellungnahmen bestimmt. Er unterscheidet sich von seinen ähnlich eingestellten Zeitgenossen nur darin,

[1] Marx kritisiert den sozialen Darwinismus mit vernichtender Schärfe im Brief an Kugelmann, 27. *6*. 1870, Engels eingehend im Brief an Lawrow, 12.—17. 11. 1875. Er hebt hier hervor, daß man die sozialen Darwinisten vor allem als schlechte Ökonomen und erst dann als schlechte Naturforscher kritisieren sollte.

daß die prinzipielle Willkürlichkeit der »naturwissenschaftlichen« Fundamentierung bei ihm geradezu mit zynischer Offenheit auftritt und sich nicht mit einem pseudowissenschaftlichen Apparat als Objektivität maskiert.

Wer sich unserer Darstellung über die Interpretation der antiken Gesellschaft bei Nietzsche erinnert, wird dessen gewahr, daß die Auffassung etwa des agon, der Eris usw. stark vom sozialen Darwinismus beeinflußt ist. Dementsprechend wird in dieser Periode der Darwinismus in bejahendem Sinn hervorgehoben. Nietzsche macht z. B. D. F. Strauß den Vorwurf, daß er zwar den Darwinismus allgemein preist, jedoch nicht den Mut hat, ihn auf moralische Probleme konsequent anzuwenden und hier in einen Idealismus flüchtet[1]. Auch wendet er selbst zuweilen ganz selbstverständlich gewisse aus dem Darwinismus entnommene Bilder zur Erklärung einzelner Phänomene an: »Auch bei dem Bilderdenken hat der Darwinismus recht: das kräftigere Bild verzehrt die geringeren.«[2] In der Periode von »Menschliches, Allzumenschliches« spielt der Darwinismus für Nietzsche eine viel geringere Rolle. Er polemisiert nicht gegen ihn, zieht ihn jedoch weit seltener zur Erklärung heran. Wenn wir dabei an die von uns hervorgehobenen evolutionistischen Tendenzen dieser Übergangszeit denken, wird diese Verschiebung in den Hintergrund verständlich. Erst das Hinausgehen Nietzsches über diese Illusion bringt bei ihm eine sich zunehmend verschärfende ablehnende Haltung zu Darwin und dem Darwinismus hervor. Schon in der »Fröhlichen Wissenschaft« ironisiert er den Darwinismus wegen seines Plebejertums: »Um den ganzen englischen Darwinismus herum haucht etwas wie englische Übervölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch von Not und Enge.« Dieses ironische Argument ad hominem leitet jedoch nur die prinzipielle Ablehnung ein: »Der Kampf ums Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille zum Leben ist.«[3]

Der eigentliche Inhalt dieser Wendung läßt sich jedoch nur in den ausführlicheren Darlegungen der letzten Werke und Aufzeichnungen studieren, wo ihre wirklichen Motive mit Nietzschescher Offenheit zur Sprache kommen. In »Götzendämmerung« und »Wille zur Macht« wird nun das ent-

[1] Bd. I, S. 220 f.
[2] Bd. X, S. 137.
[3] Bd. V, S. 285.

scheidende Motiv seines - neuen - Antidarwinismus klar ausgesprochen. Auch hier kommt Ähnlichkeit und Verschiedenheit Nietzsches den gewöhnlichen »sozialen Darwinisten« gegenüber klar zum Ausdruck. Beide betrachten nicht die Tatsachen der Naturentwicklung selbst, sondern verwenden »die Phrase vom Kampf ums Dasein« (Marx) vom Standpunkt ihrer Einschätzung jener Perspektive, die sich für sie aus dem Klassenkampf von Bourgeoisie und Proletariat für Gegenwart und Zukunft ergibt. Die ordinären »darwinistischen« Apologeten des Kapitalismus gehen von den oberflächlich verallgemeinerten Erfahrungen der Zeit nach 1860 aus; sie meinen, wenn der »Kampf ums Dasein« sich in der Gesellschaft ungehindert auswirke, so ende er unweigerlich mit dem Sieg der »Starken« (der Kapitalisten). Hier setzt nun Nietzsches skeptisch-pessimistische Kritik ein. »Normale« Bedingungen des gesellschaftlichen »Kampfes ums Dasein« führen unweigerlich die »Schwachen« (die Arbeiter, die Massen, den Sozialismus) zur Herrschaft. Um dies zu verhindern, müssen ganz besondere Maßnahmen ergriffen werden. Nietzsche ist hier nicht nur, wie in seiner Ethik, ein »Prophet« der imperialistischen Barbarei, sondern darüber hinaus sucht er nach jenen Herrschaftsformen *neuen* Typs, die den Aufstieg des Proletariats verhindern könnten. Der Akzent liegt auf dem Wort »neu«; denn Nietzsche ist, wie wir gesehen haben, sehr skeptisch den in seiner Gegenwart verwendeten Unterdrückungsversuchen gegenüber (er hat das Scheitern des Sozialistengesetzes erlebt); er glaubt nicht daran, daß die zeitgenössischen Kapitalisten, die politisch Konservativen, so wie sie sind, die Fähigkeit besitzen, ein solches Werk zu vollführen. Dazu sind eben erst jene »Herren der Erde« berufen, die bewußt heranzuzüchten der leitende Gedanke von Nietzsches Ethik war. (Man sieht hier, daß Nietzsche eben nicht nur den Imperialismus, sondern mit ihm auch den Faschismus gedanklich vorweggenommen hat; natürlich konnte dies unmöglich in einer auch nur relativ konkreten Form geschehen, Sondern nur in mythischer Allgemeinheit.) Wenn also hier der scharfe Gegensatz zwischen Nietzsche und den ordinären direkten Apologeten des Kapitalismus aufgezeigt wurde, so müssen wir kurz auf die gemeinsamen Methoden in bezug auf den Darwinismus hinweisen: beide gehen nicht von der Überprüfung der objektiven Richtigkeit und Anwendbarkeit des Darwinismus auf gesellschaftliche Erscheinungen aus, sondern von den eigenen politischen Zielsetzungen und deren Perspektiven. Es ist also - letzten Endes - doch dieselbe Methode, wenn die gewöhnlichen Apologeten aus einem bornierten Optimismus bezüglich der kapitalistischen Entwicklung Darwin bejahen und wenn Nietzsche, infolge seiner von

uns eben angedeuteten Skepsis, ihn verneint und bekämpft. In beiden Fällen ist der Darwinismus nur ein mythologisierter Vorwand für den ideologischen Kampf gegen das Proletariat.

Im Sinne solcher Erwägungen wirft Nietzsche in »Götzendämmerung« Darwin vor: »Darwin hat den Geist vergessen (- das ist englisch!), *die Schwachen haben mehr Geist* .. . Man muß Geist nötig haben, um Geist zu bekommen, - man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nötig hat. Wer Stärke hat, entschlägt sich des Geistes (- ›Laß fahren dahin!‹ denkt man heute in Deutschland - ›das *Reich* muß uns doch bleiben« .. .). Ich verstehe unter Geist, wie man sieht, die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die große Selbstbeherrschung und alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein großer Teil der sogenannten Tugend).« In den vorangehenden Betrachtungen bestreitet Nietzsche, wie wir schon früher gesehen haben, den Kampf ums Dasein als allgemeines Phänomen; dieses ist der Wille zur Macht, jener nur ein Ausnahmefall. Daraus ergibt sich nun die prinzipielle Ablehnung des sozialen Darwinismus seiner Zeitgenossen, der bei ihm natürlich als der Darwinismus selbst erscheint: »Gesetzt aber, es gibt diesen Kampf - und in der Tat, er kommt vor -, so läuft er leider umgekehrt aus, als die Schule Darwins wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen *dürfte:* nämlich zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechteten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen *nicht* in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr, - das macht, sie sind die große Zahl, sie sind auch *klüger* . . .«[1]

In »Wille zur Macht« wird dieses Problem ausführlicher behandelt. Wir heben - um Wiederholungen zu vermeiden - nur die diese Betrachtungen ergänzenden Motive hervor, die freilich für die Entwicklung der militant reaktionären Weltanschauung in der imperialistischen Periode große Wichtigkeit erlangten. Nietzsche faßt seine Opposition gegen Darwin in drei Punkten zusammen: *»Erster Satz:* der Mensch als Gattung ist *nicht* im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das Niveau der Gattung wird *nicht* gehoben.«[2] Die Ableitung dieses Satzes aus den eben angeführten gesellschaftlichen Betrachtungen ist klar: da der Klassenkampf (der Kampf ums Dasein) nicht automatisch den von Nietzsche erwünschten höheren Typus Mensch hervorbringt, kann er unmöglich das

[1] Bd. VIII, S. 128.
[2] Bd. XVI, S. 147.

Gesetz der Entwicklung in Natur und Gesellschaft sein. Aber noch darüber hinaus weist Nietzsches Satz in die reaktionäre Zukunft: die Höhenprodukte der Menschheit sind gleichwertig, sie können von der spontanen Dynamik der Gesellschaft nur verdorben, zugrunde gerichtet werden; es kommt darauf an, Einrichtungen zu schaffen, mit deren Hilfe diese Gipfelleistungen der Natur nicht nur konserviert, sondern systematisch gezüchtet werden können. Hier haben wir das methodologische »Modell« für die faschistische Rassentheorie und insbesondere für ihre praktische Anwendung; wobei die Bedeutung der Nietzscheschen Ideologie für die Weltanschauung des Hitlerismus dadurch keineswegs gemindert wird, daß diese auf die Chamberlainsche Rassentheorie und nicht auf die Nietzsches zurückgeht; auf den Unterschied zwischen ihnen haben wir bereits hingewiesen.

Der folgende Satz enthält, auf der Grundlage derselben Erwägungen über die Zerbrechlichkeit und Gefährdetheit des höheren Typus, ein glattes Leugnen eine jeden Entwicklung in Natur und Geschichte; Nietzsche sagt: »der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgendeinem anderen Tier dar. Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren .. . Sondern alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander.«[1] Auch dieser Satz, obwohl er sachlich nicht über die vulgärste antidarwinistische Argumentation hinausgeht, erlangt ebenfalls eine nicht unbeträchtliche Bedeutung in der Entfaltung der reaktionären Weltanschauungen der imperialistischen Periode. Wir haben gesehen, daß das Hinausgehen Nietzsches über Schopenhauer in der indirekten Apologetik deren Historisierung zum Hauptpunkt hat. Wir haben ebenfalls bereits auf die Ursache dieser Wendung in der Methode der indirekten Apologetik hingewiesen, die dadurch bestimmt ist, daß jetzt nicht mehr der bürgerliche Fortschrittsgedanke der Hauptfeind ist (dagegen konnte das Schopenhauersche Leugnen einer jeden Geschichtlichkeit als Waffe dienen), sondern der sozialistische Fortschrittsgedanke, der über die kapitalistische Gesellschaft hinausweist. Dieser dialektischen Geschichtsauffassung mußte der Irrationalismus eine andere, aber ebenfalls als geschichtlich erscheinende Erklärung der Wirklichkeit gegenüberstellen, wenn er zeitgemäß und reaktionär wirksam bleiben wollte. Der reaktionäre Inhalt, der apologetische Schutz der kapitalistischen Gesellschaft, als unübertreffbarer Gipfel und Endpunkt der Menschheitsentwicklung mußte aber gleichzeitig zu einer Aufhebung der

[1] Ebd.

Geschichte, der Entwicklung, des Fortschritts führen. Dieses scheinbare - von der objektiven Wirklichkeit ablenkende - Mitgehen mit den Bedürfnissen der Zeit bei einer solchen Mythisierung der Geschichte in Natur und Gesellschaft, daß darin nicht nur andere reaktionäre Entwicklungsinhalte und -ziele erscheinen, sondern die Entwicklung selbst in der mythischen Darstellung sich selbst auflöst, aufhebt: das ist hier die wesentlichste gedankliche Leistung des Irrationalisten Nietzsche.

Der dritte Satz enthält für uns nichts besonders Neues mehr. Nietzsche wendet sich darin vor allem gegen die liberalen Ausleger des sozialen Darwinismus, etwa gegen Spencer, die in der, nach Nietzsches Worten, »Domestikation« des Menschen, in der Zähmung der barbarischen Instinkte ein wichtiges Anwendungsfeld der Darwinschen Lehre auf die Entwicklung der Gesellschaft erblickten. Nietzsche sagt: »Die Domestikation (die ›Kultur‹) des Menschen geht nicht tief . . . Wo sie tief geht, ist sie sofort die Degenereszenz (Typus: der Christ). Der ›wilde‹ Mensch (oder, moralisch ausgedrückt: der *böse* Mensch) ist eine Rückkehr zur Natur - und, in gewissem Sinne, seine Wiederherstellung, seine *Heilung* von der ›Kultur‹.. .«[1] Nietzsche behält gegen die liberalen Apologeten insofern recht, als die Humanisierung der Instinkte im Kapitalismus unmöglich wirklich tief gehen kann, aber gerade hier zeigt es sich klar, wie ausschließlich sowohl Spencer als auch Nietzsche ihre gesellschaftlichen Ideale in den Darwinismus hineinprojizieren, nicht aber aus ihm Erkenntnisse gewinnen. Sonst zeigt es sich bloß wieder, wie sehr wir bei Nietzsche - unbeschadet der aphoristischen Form - es mit einem systematischen Gedankenzusammenhang zu tun haben, dessen Verzweigungen freilich nur von dem wirklichen sozialen Mittelpunkt aus sichtbar werden können.

Die hier von uns beschriebene Methode kann man in allen naturphilosophischen Äußerungen Nietzsches genau verfolgen. Diese haben insofern eine nicht unbeträchtliche Bedeutung für die Philosophie der imperialistischen Periode, als seine Kühnheit, seine bis zum Zynismus gehende Konsequenz ihn auch hier zum Vorläufer erst viel später offen auftretender Methoden und Theorien gemacht haben. Wir haben es bereits erwähnt und werden bald ausführlich darauf eingehen, daß die Erkenntnistheorie Nietzsches mit der des Machismus nahe verwandt ist. Der Machismus trat jedoch anfangs mit der Allüre einer agnostizistischen »Neutralität« zu der kon-

[1] Ebd., S. 148.

kreten Lösung konkreter Fragen auf; dahinter verbarg sich natürlich eine Stellungnahme für den subjektiven Idealismus. Diese »Neutralität« äußert sich freilich bereits in der Zeit vor dem imperialistischen Weltkriege so, daß für Duhem der Wahrheitswert der Ptolemäischen und der Kopernikanischen Theorie der gleiche ist, daß Simmel die großen Ergebnisse der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert aus einer »Zukunftsperspektive« mit dem Hexenglauben auf gleiches Niveau setzt. Die auf diesem Boden entstehende offene Mythisierung der Naturwissenschaften - man denke an die Theorie vom freien Willen der Atompartikel - ist aber doch das Produkt einer viel weiter fortgeschrittenen irrationalistischen Zersetzung des wissenschaftlichen Denkens. Nietzsches besondere Stellung ist also auch hier dadurch charakterisiert, daß er bereits in den achtziger Jahren resolut an die Mythisierung aller naturwissenschaftlichen Kategorien herantritt, die Hauptprinzipien seiner Gesellschaftsphilosophie resolut in die Naturerscheinungen hineinprojiziert und sie dann aus ihnen herausliest, um seinen Konstruktionen einen gewaltigen »kosmischen« Hintergrund als Erscheinungsweisen einer allgemeinen Weltgesetzlichkeit zu geben. Ich führe als Paradigma dieser Methode die bekannte Stelle aus »Jenseits von Gut und Böse« an, in welcher Nietzsche die Unaufhebbarkeit, die Unschuld, die Bejahenswürdigkeit der Ausbeutung dadurch zu beweisen vermeint, daß er in der Ausbeutung die unabweisbar grundlegende allgemeine Gesetzlichkeit eines jeden Lebens und darum natürlich auch eines jeden gesellschaftlichen Seins - im Sinne der oben skizzierten Methode - aufzeigt. »Hier muß man gründlich«, führt er aus, »auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigner Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung, - .. . Die ›Ausbeutung‹ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins *Wesen* des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.«[1]

Ist einmal diese Methode erfunden, so entsteht mit spielerischer Leichtigkeit jenes Weltbild, in dem alles Belebte und Unbelebte ebenso Erscheinung des Willens zur Macht ist, wie es bei Schopenhauer die des Willens war; die mythische Konkretisierung des Grundprinzips führt, bei gleichbleibender

[1] Bd. VII, S. 237 f.

Willkür in der Anwendung, die entsprechenden bereits behandelten Konkretisierungen herbei. So ist natürlich der Leib selbst ein »Herrschaftsgebilde«[1]; so sind »die angeblichen ›Naturgesetze‹ die Formeln für Machtverhältnisse«[2]; so beherrscht der Wille zur Macht die ganze Physik: »Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (- sein Wille zur Macht:) und alles das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren (›vereinigen‹), welche ihm verwandt genug sind: - so *konspirieren sie dann zusammen zur Macht.* Und der Prozeß geht weiter .. .«[3] usw. Und in »Jenseits von Gut und Böse« formuliert Nietzsche - mit einigen Vorbehalten in bezug auf Nachweisbarkeit, welche in den späteren Aufzeichnungen ganz fehlen - sein Programm der Naturphilosophie: »Die Welt von Innen gesehen, die Welt auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hin bestimmt und bezeichnet - sie wäre eben ›Wille zur Macht‹ und nichts außerdem.«[4]

Alle diese Tendenzen zentrieren sich um das Kernstück der Nietzscheschen Philosophie, um die Lehre von der »ewigen Wiederkunft«. Diese Lehre verursacht in ihrer Mischung von Pseudowissenschaftlichkeit und wilder Phantastik vielen Nietzscheauslegern eine große Verlegenheit. Baeumler will sie sogar aus dem »authentisch«-faschistischen System Nietzsches geradezu entfernen.[5] Von hier aus gesehen mit vollem Recht. Denn dafür, was die entscheidende gesellschaftliche Funktion der ewigen Wiederkunft für Nietzsches Denken war: für die Ablehnung dessen, daß die Geschichte etwas prinzipiell Neues hervorbringen könne (Sozialismus nach Klassengesellschaft), hat die »nationalsozialistische Weltanschauung« einen vollwertigen Ersatz: die Lehre von der Unveränderbarkeit der Rasse, wonach das »Dritte Reich« nur die bewußt herbeigeführte Erneuerung dieser Urkräfte ohne Wandlung ist. Für die sonstigen bürgerlichen Interpreten entsteht eine kaum aufhebbare Verlegenheit, aus der Wiederkunft eine unschuldige Intellektuellenangelegenheit zu machen. Kaufmann z. B. betrachtet sie als Verherrlichung des Augenblicks (sogar mit Parallele zu Faust) oder als Mittel zur Zucht, natürlich stets verschweigend, wozu Nietzsche züchten will[6].

[1] Bd. XVI, S. 126.
[2] Bd. XIII, S. 82.
[3] Bd. XVI, S. 114.
[4] Bd. VII, S. 58.
[5] Baeumler: A. a. 0.,S. 79.
[6] Kaufmann: A. a. O., S. 282, 286 ff.

Bei Nietzsche selbst ist die ewige Wiederkunft der entscheidende Ausgleichsbegriff zum Werden. Und das Bedürfnis dieses Ausgleichs liegt darin, daß das Werden nichts Neues (der kapitalistischen Gesellschaft gegenüber) hervorbringen darf, soll es nicht seiner Funktion in Nietzsches System untreu werden. Wir haben die Tendenz, das Werden in eine Scheinbewegung zu verwandeln, ihm bloß die Rolle des Schaffens von Variationen innerhalb der »ewig kosmischen« Gesetzlichkeit des Willens zur Macht zuzuweisen, bereits kennengelernt. Die ewige Wiederkunft zieht diese Grenzen noch enger: das Entstehen eines Neuen ist »kosmisch« unmöglich. »Der Kreislauf«, schreibt Nietzsche schon in der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft«, ist nichts *Gewordenes,* er ist das Urgesetz, so wie die *Kraftmenge* Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge.«[1] Eine der ausführlichsten Stellen in den späten Entwürfen gibt davon ein deutliches Bild. Uns interessiert dabei sehr wenig Nietzsches angeblich naturwissenschaftliche Begründung dafür[2]; sie ist so viel wert, wie seine sonstigen Exkursionen auf diesem Gebiet. Weitaus wichtiger sind die Konsequenzen; Nietzsche betrachtet alle, die das Entstehen eines Neuen in der Welt anerkennen, als Theologen: »Auf diesen Einfall - daß also die Welt absichtlich einem Ziele *ausweiche* und sogar das Hineingeraten in einen Kreislauf künstlich zu verhüten wisse - müssen alle Die verfallen, welche der Welt das Vermögen zur *ewigen Neuheit* aufdekretieren möchten, d. h. einer endlichen, bestimmten, unveränderlich gleich-großen Kraft, wie es ›die Welt‹ ist, die Wunder-Fähigkeit zur *unendlichen* Neugestaltung ihrer Formen und Lagen. Die Welt, wenn auch kein Gott mehr, soll doch der göttlichen Schöpferkraft, der unendlichen Verwandlungskraft fähig sein; sie soll es sich willkürlich *verwehren,* in eine ihrer alten Formen zurückzugeraten; sie soll nicht nur die Absicht, sondern auch die *Mittel* haben, sich selber vor jeder Wiederholung zu *bewahren* . ..«[3]

Wir haben in der Ethik Nietzsches auf das »Werden« das Gewicht gelegt. Wir glauben mit Recht; denn in ihm liegt die unmittelbare Begründung für diese Ethik insbesondere für ihre revolutionären Gesten, z.B. eine Umwertung aller Werte. Um die alten moralischen »Tafeln«, auf denen »ewige

1 Bd. XII, S. 61.

2 »Wir verbieten uns den Begriff einer *unendlichen* Kraft *als mit dem Begriff ›Kraft‹ unverträglich.* Also — fehlt der Welt auch das Vermögen zur ewigen Neuheit..« Bd. XVI, S. 397.

3 Bd. XVI, S. 396 f.

Gebote« der Moral aufgezeichnet stehen, zu zerbrechen, gebraucht Nietzsche das - von ihm oft auf Heraklit zurückgeführte - Werden als philosophischen Sturmbock; die »Unschuld des Werdens‹ ist die unmittelbare Voraussetzung für den Aktivismus, für das militante Reaktionärtum Nietzsches, für seine Überwindung der Schopenhauerschen Passivität. Darum muß das Nietzschesche Werden über die völlig sinnlose, offenkundig bloß scheinbare Bewegtheit »der Welt als Erscheinung« Schopenhauers hinausgehen. Es liegt aber im tiefsten Wesen der Nietzscheschen Philosophie, daß dies alles nur ein Vorspiel sein kann; man erinnere sich an den Aufbau des »Zarathustra«, wo im ersten Teil der Gedanke des Werdens alles beherrscht, z. B. im Aufruf zum Schaffen des Übermenschen, wo jedoch als krönender Abschluß im »Trunkenen Lied« die Wiederkehr des Gleichen erscheint. (An dieser grundlegenden Konstruktion ändert nichts, daß der Wiederkunftsgedanke episodisch schon früher einige Male auftaucht.) Baeumler denkt sehr oberflächlich und anti-Nietzscheisch, wenn er hier einen Widerspruch zum Willen zur Macht wittert. Nietzsche ist sich hier über die wirkliche Hierarchie seines Systems ganz klar. Es heißt in »Wille zur Macht«: »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der *höchste Wille zur Macht* . .. Daß *alles wiederkehrt,* ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: - Gipfel der Betrachtung.«*[1] Ganz abgesehen davon, daß für Nietzsche der Wille zur Macht zwar das bewegende Prinzip eines jeden Werdens ist, an sich aber - ebenso wie Schopenhauers Wille - etwas Ungewordenes: »Man kann das, was die Ursache dafür ist, *daß* es überhaupt Entwicklung gibt, nicht selbst wieder auf dem Wege der Forschung über Entwicklung finden; man soll es nicht als ›werdend‹ verstehen wollen, noch weniger als geworden . . . Der ›Wille zur Macht‹ kann nicht geworden sein.«[2] Man sieht hier klar, wie oberflächlich bei Nietzsche alles Werden, alles Geschichtliche ist: nur eine Erscheinungsweise »ewiger« Prinzipien.

Diese, Hierarchie ist natürlich - logisch betrachtet - in sich grob widersprüchlich; sie ist zugleich auch der philosophische Ausdruck dafür, daß die bürgerliche Philosophie seit dem Sieg des subjektiven Idealismus und des Irrationalismus über Hegel zu jeder dialektischen Verknüpfung von Werden und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit unfähig geworden ist,

1 Ebd., S. 101.

2 Ebd., S. 155.

daß sie deren wechselseitiges Verhältnis nur als unauflösbaren antagonistischen Gegensatz oder als eklektische Vereinigung aussprechen kann. Auch Nietzsche kommt weder rein logisch noch allgemein philosophisch über diese Schranke des Irrationalismus hinaus; sein Mythos der ewigen Wiederkunft, als höchster Erfüllung des Willens zur Macht vereinigt, könnte man sagen, harten Antagonismus und pittoresk konturlose Eklektik. Die beiden Extreme haben jedoch vom Standpunkt seiner zentralen Kampfposition: des Kampfes gegen den Sozialismus, für die imperialistische Barbarei die gleiche Funktion: die Freisetzung aller moralischen Hemmungen im rücksichtslosen Zuendeführen dieses gesellschaftlichen Streites. Die schrankenlose Freiheit Nietzsches schafft für die »Herren der Erde«, wie wir gesehen haben, den Grundsatz: »Alles ist erlaubt«, die fatalistische Notwendigkeit führt bei ihm zur selben Konsequenz. In »Götzendämmerung« stellt Nietzsche ganz eindeutig diese Frage: »Was kann allein *unsre* Lehre sein? - Daß niemand dem Menschen seine Eigenschaften *gibt,* weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch *er selbst* ... Niemand ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist, daß er unter diesen Umständen in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und sein wird .. . Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen, - es gibt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte, denn das hieße, das Ganze richten, messen, vergleichen, verurteilen . . . *Aber es gibt nichts außer dem Ganzen!* ... - Damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt .. .«[1] Und die indirekt apologetische, moralische Funktion der ewigen Wiederkunft ist genau dieselbe. Die entscheidende Verkündigung der ewigen Wiederkunft wird in »Zarathustra« tatsächlich dadurch eingeleitet, daß der »häßlichste Mensch« plötzlich als Erleuchtung die Nietzschesche Weisheit ausspricht: »›War *das* - das Leben?‹ will ich zum Tode sprechen. ›Wohlan! Noch einmal!‹«[2]

Vom Standpunkt dieses zentralen Motivs der Philosophie Nietzsches fügen sich also die - logisch unvereinbaren - Gedankenreihen in eine inhaltliche Einheit: in der »Unschuld des Werdens« entsteht die Pseudorevolution Nietzsches, der Übergang des Bürgertums aus der liberalen Zeit der

[1] Ebd., Bd. VIII, S. 100 f.
[2] Bd. VI, S. 462.

»Sekurität« in die der »großen Politik«, des Kampfes um die Erdherrschaft. Bei aller Überspannung des Umwertungspathos ist jedoch dieser Umsturz eben nur eine Pseudorevolution, eine bloße Steigerung der reaktionären Inhalte des Kapitalismus, verziert mit revolutionären Gesten. Und die ewige Wiederkunft hat die Funktion, den letzten Sinn dieses Mythos auszusprechen: die so geschaffene barbarisch-tyrannische Gesellschaftsordnung soll eine endgültige sein, die bewußte Verwirklichung dessen, was in der bisherigen Geschichte immer erstrebt wurde, was zumeist gescheitert, nur ab und zu partiell gelungen ist. Wenn man nun die methodologische Struktur dieses Gedankensystems betrachtet, sieht man, daß es völlig dem Hitlerschen entspricht, nur daß bei Hitler die Chamberlainsche Rassentheorie als neues ergänzendes Element an Stelle der ewigen Wiederkunft eingebaut ist. Nietzsches gedankliche Nähe zum Hitlertum kann also nicht durch Widerlegung falscher Behauptungen, Fälschungen usw. von Baeumler oder Rosenberg aus der Welt geschafft werden: sie ist objektiv noch größer, als diese sie sich vorgestellt haben.

VI

Es wird vielleicht als auffallend erscheinen, daß wir die Erkenntnistheorie Nietzsches erst am Ende unserer Betrachtungen behandeln. Wir glauben jedoch, gerade damit den wirklichen Zusammenhang seines Gedankensystems adäquat wiedergeben zu können. In den Entstehungszeiten des modernen Irrationalismus spielten die Fragen der Erkenntnistheorie eine entscheidende weltanschauliche Rolle. Im Kampf um die »intellektuelle Anschauung«, um die »positive Philosophie« Schellings fanden z. B. ausschlaggebende Zusammenstöße zwischen idealistischer Dialektik und Irrationalismus gerade auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie statt, und ihre Entscheidung bestimmte - philosophisch - die konkreten Fragen der Geschichtsauffassung usw. Bei Nietzsche steht diese Frage völlig umgekehrt. Seine Philosophie mißt sich mit einem ihr - auch auf dem Gebiet der philosophischen Theorie - völlig unbekannten Gegner: mit der Weltanschauung und wissenschaftlichen Methode des Sozialismus; Nietzsche hat keine Ahnung von den philosophischen Problemen des dialektischen und historischen Materialismus. Er bekämpft den Sozialismus dort, wo er ihn lebendig als Feind treffen zu können meint: gesellschaftlich, historisch, moralisch. Der konkrete Inhalt dieser Teile der Philosophie ist also für sein System das Primäre. Die

Erkenntnistheorie ist für ihn nur ein Instrument, dessen Art und Beschaffenheit von den Zielen, denen es dient, bestimmt wird.

Auch diese neue Lage ist nicht nur für Nietzsche, sondern für die ganze bürgerliche Philosophie der Niedergangszeit charakteristisch. Die Aufstiegsperiode, deren Gehalt vom Kampf gegen die feudale Ideologie und von Richtungskämpfen innerhalb der bürgerlichen Ideologie bestimmt wird, zeigt demgemäß eine große Abwechslung an erkenntnistheoretischen Richtungen; Idealismus und Materialismus, subjektiver und objektiver Idealismus, Metaphysik und Dialektik streiten miteinander um die Vorherrschaft. Mit dem Ende dieser Periode stirbt der objektive Idealismus, dessen bürgerliche Abart wesentlich von den »heroischen Illusionen« der demokratischen Revolution genährt wurde, immer rascher ab. Der mechanische Materialismus verliert nach der Französischen Revolution seine frühere Universalität; schon Feuerbachs Gesichtskreis ist viel enger, als es der seiner Vorgänger im 17./18. Jahrhundert war. (Die russische Entwicklung nimmt hier eine Ausnahmestellung ein, ist aber ihren außerrussischen Zeitgenossen nicht bekannt.) Nach einer kurzen Zeit der Vorherrschaft in der Philosophie der Naturwissenschaften verliert der mechanische Materialismus auch hier seine führende Position; obwohl, wie Lenin gezeigt hat, die Praxis eines jeden echten Naturforschers spontan materialistisch bleibt, werden die großen Ergebnisse der Naturwissenschaften durch den philosophischen Idealismus verfälscht und deformiert. So kommt gerade infolge der fast vollständigen Hegemonie, die der subjektive Idealismus in der bürgerlichen Philosophie dieser Periode ausübt, die Erkenntnistheorie tief herunter. Zwar beherrscht diese auf der Oberfläche viel stärker als je zuvor Inhalt und Methode des Philosophierens; es hat den Anschein, als bestünde die Philosophie fast nur aus ihr; in Wirklichkeit entsteht jedoch eine akademische Scholastik; an die Stelle der großen Richtungskämpfe der Weltanschauungen sind kleinliche Professorenstreitigkeiten über nichtssagende Nuancen getreten.

Die vorimperialistische Periode bereitet diesen Niedergang energisch vor.

Hier ist auch der gesellschaftliche Grund für die Alleinherrschaft des subjektiven Idealismus in der bürgerlichen Philosophie klar ersichtlich: dieser und der mit ihm untrennbar verbundene Agnostizismus machen es den bürgerlichen Ideologen möglich, vom Fortschritt der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften, alles zu gebrauchen, was den Interessen der Kapitalisten dient und zugleich vor einer weltanschaulichen Stellungnahme zu dem dadurch veränderten Weltbild auszuweichen. Engels nennt daher mit vollem Recht den Agnostizismus dieser Periode einen »verschämten Materialismus« [1].

In der imperialistischen Periode und bereits in ihrer unmittelbaren Vorbereitungszeit änderten sich die ideologischen Bedürfnisse der Bourgeoisie. Die bloße »Stimmenthaltung« in weltanschaulichen Fragen reichte nicht mehr aus, die Philosophie sollte Stellung nehmen, vor allem gegen den Materialismus: der »verschämte Materialismus« der positivistischen Agnostiker erhält immer deutlicher einen antimaterialistischen Akzent. Neukantianismus und Machismus waren die Hauptrichtungen im Vollzug dieser Wendung, die sich parallel mit Nietzsches Wirksamkeit abspielte[2]. Jedoch die ideologische Position der Bourgeoisie gestattet immer weniger ein klares und offenes Auftreten in den entscheidenden Weltanschauungsfragen. Lenin hat den Gegensatz zwischen dem offenen Kampf Berkeleys gegen den Materialismus und dem antiidealistisch maskierten der Machisten klar aufgezeigt. Schon daß die bürgerliche Philosophie gezwungen ist - zur Verteidigung des Idealismus gegen den Materialismus - einen »dritten Weg« einzuschlagen, d. h. sich so zu gebärden, als ob sie von einer »höheren Warte« sowohl Idealismus wie Materialismus kritisieren und ablehnen würde, zeigt, daß sie - im welthistorischen Maßstabe - bereits in die Defensive gedrängt ist, daß ihre Fragestellungen, Methoden usw. mehr Abwehrmaßnahmen sind als Mittel, die objektive Wirklichkeit im eigenen Sinne auszulegen und zu deuten. Selbstverständlich schließt der so bestimmte und begrenzte Defensivcharakter der bürgerlichen Philosophie der Niedergangszeit nicht heftigste Angriffe auf ihre Gegner, nicht leidenschaftliche Verteidigung der Klasseninteressen der Bourgeoisie usw. aus. Diese verschärfen sich sogar mit dem

[1] Engels: Ober den historischen Materialismus in »Feuerbach«, Berlin 1927, S. 85.

[2] Schon 1876 veröffentlicht Avenarius seine »Prolegomena«, 1888/90 seine »Kritik der reinen Erfahrung«; die entscheidenden philosophischen Werke Machs erscheinen zwar später, er ist aber ebenfalls in den siebziger, achtziger Jahren als Theoretiker aufgetreten, ebenso der Führer der sogenannten »Immanenzphilosophie«, Schuppe; Vaihinger, der unter den Kantianern dieser Richtung am nächsten steht, hat seine »Philosophie des Als ob« zwar viel später veröffentlicht, jedoch im wesentlichen schon 1876 bis 1878 niedergeschrieben. Wenn diese ganze Richtung später Nietzsche als den ihren reklamiert — Vaihinger macht den Anfang —, so handelt es sich dabei nicht um einen direkten Einfluß (denn offenbar hat Nietzsche die meisten dieser Werke nicht einmal in der Hand gehabt), sondern um eine wesentliche Richtungsähnlichkeit in der Erkenntnistheorie, hervorgerufen durch die neuen ideologischen Bedürfnisse der Bourgeoisie.

Eintritt in die imperialistische Periode, in der gerade das immer stärkere Auftreten des »Weltanschauungsbedürfnisses« den Gegensatz zu der von Engels beschriebenen Zeit charakterisiert. Jedoch die so entstehenden »Weltanschauungen« unterscheiden sich qualitativ von denen des ideologischen Aufstiegs. Damals war die Weltanschauung - auch wenn sie in mehr oder weniger idealistisch verzerrter Form auftrat - als Widerspiegelung des Wesens der objektiven Wirklichkeit entworfen worden. Jetzt basiert jede solche »Weltanschauung« auf einer agnostizistischen Erkenntnistheorie, auf der Ablehnung der Erkennbarkeit des objektiv Wirklichen; sie kann deshalb nur ein Mythos sein: etwas subjektiv Ausgeklügeltes, das mit der Prätention einer - erkenntnistheoretisch nicht fundierbaren - Objektivität auftritt, einer Objektivität, die sich nur auf eine extrem subjektivistische Grundlegung, auf Intuition usw. stützen und deshalb immer nur eine Pseudoobjektivität sein kann. In diesem wachsenden und wachsend unkritisch werdenden Bedürfnis nach Mythos drückt sich die Niedergangsperiode der Bourgeoisie klar aus; der wirklichen Entwicklung wird der Wunschtraum der Bourgeoisie in der pseudoobjektiven Form des Mythos entgegengestellt, während die Weltanschauungssysteme der Aufstiegszeit den feudalen Legenden gegenüber gerade an die wirklichen Entwicklungstendenzen von Natur und Geschichte zu appellieren versuchten.

Nietzsches besondere Stellung ist nun dadurch bestimmt, daß er, gleichzeitig mit dem Machismus, die neue agnostizistische Methode in die Erkenntnistheorie einführt, zugleich jedoch darin viel weiter geht als seine Zeitgenossen: er nimmt das Hinüberwachsen des Agnostizismus in den Mythos vorweg und zeigt dabei eine kühne Unbekümmertheit im Mythenschaffen, die von der allgemeinen bürgerlichen Entwicklung erst am Ende des ersten imperialistischen Weltkriegs, etwa in Spengler, annähernd wieder erreicht wurde. Nietzsche ist also auch in der Erkenntnistheorie keineswegs originell; seine Ausführungen über einzelne Probleme bewegen sich durchweg auf dem Durchschnittsniveau des Machismus. Eine besondere Note zeigt sich freilich in seiner Entschlossenheit, reaktionär-bürgerliche Tendenzen bis zu den äußersten Konsequenzen zu durchdenken und deren Folgerungen in einer krud-paradoxen Form offen auszusprechen. Dies hängt mit jener Stellungnahme Nietzsches zusammen, in der wir den zusammenhaltenden Mittelpunkt seines philosophischen Systems erblicken: mit seinem unablässigen, leidenschaftlichen offenen Kampf gegen die Gefahr des Sozialismus; er hat den Bedürfnissen dieses Kampfes alle Hauptinhalte seines Denkens untergeordnet, ließ sie stets von diesen Bedürfnissen bestimmen.

Darum geht auch seine Erkenntnistheorie, so sehr sie auch im allgemeinen der machistischen nahesteht, im zynisch-offenen Konsequenzenziehen weit über die seiner Zeitgenossen und Mitstrebenden hinaus. Verwandtschaft und Unterschied lassen sich an einem prägnanten Beispiel deutlich aufzeigen. Nietzsche ist in voller Übereinstimmung mit den Machisten in bezug auf die »Immanenz« der Philosophie, auf die prinzipielle Ablehnung einer jeden »Transzendenz«. Was wird aber bei beiden darunter verstanden? »Immanenz« bedeutet die Welt unserer Anschauungen und Vorstellungen, »Transzendenz« alles, was in der Wirklichkeit über diese hinausgeht: d. h. die objektive, vom Bewußtsein unabhängig existierende Wirklichkeit selbst. Die Übereinstimmung bewährt sich auch darin, daß beide - dem Anschein nach - hier gegen die angeblichen Ansprüche des Idealismus polemisieren, die objektive Wirklichkeit erkennen zu können; die Ablehnung des Materialismus erscheint hier also in der Maske einer Polemik gegen den Idealismus. Nietzsche geht darin jedoch noch weiter, indem er den Kampf gegen die »Transzendenz«, gegen das Jenseits mit seinen antichristlichen Anschauungen verknüpft und damit zuweilen diejenigen irrezuführen vermag, die nicht sehen, daß in seinem Begriff vom Jenseits christlicher Himmel und materialistischen Auffassung der objektiven Wirklichkeit mythisch synthetisiert werden. (Übrigens kritisieren auch die Machisten den Materialismus als »metaphysische« Theorie.) Während aber die Machisten sich meistens damit begnügen, diese »Immanenz« der Vorstellungswelt als allein wissenschaftliche Grundlage der Weltauffassung darzulegen, formuliert Nietzsche diese Theorie mit nihilistischer Offenheit in kühnen Paradoxen. In »Götzendämmerung« richtet sich seine höhnische Polemik gegen die Konzeption der »wahren Welt« (der objektiven Wirklichkeit), und seine Ableitung gipfelt in den Sätzen, die das »Ende des längsten Irrtums«, den »Höhepunkt der Menschheit« verkünden: »Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*«[1]

Nietzsche begnügt sich aber nicht mit bloßen erkenntnistheoretischen Feststellungen. Seine ganze Erkenntnistheorie ist für ihn nur eine der Waffen im Hauptkampf gegen den Sozialismus. Darum gibt er, konsequenterweise, in demselben Werk eine gesellschaftlich konkrete Bestimmung dessen, was. er unter »Immanenz« versteht, nämlich nicht nur - erkenntnistheoretisch -

[1] Bd. VIII, S. 83.

die Welt der Vorstellungen, sondern untrennbar davon, allgemein philosophisch, den jeweiligen Gesellschaftszustand; konkret gesprochen: den Kapitalismus. Und jeder, der über diese »Immanenz« hinausgeht, ist in seinen Augen philosophisch ein verwerflicher Reaktionär. Natürlich werden auch hier, wie wir in früheren Abschnitten gesehen haben, Christen und Sozialisten gleicherweise als Vertreter der »Transzendenz«, mithin als Reaktionäre, philosophisch und moralisch verächtlich gemacht. »Aber auch«, sagt Nietzsche, »wenn der Christ die ›Welt‹ verurteilt, verleumdet, beschmutzt, so tut er es aus dem gleichen Instinkte, aus dem der sozialistische Arbeiter die *Gesellschaft* verurteilt, verleumdet, beschmutzt: das ›Jüngste Gericht‹ selbst ist noch der süße Trost der Rache - die Revolution, wie sie auch der sozialistische Arbeiter erwartet, nur etwas ferner gedacht ... Das ›Jenseits‹ selbst - wozu ein Jenseits, wenn es nicht ein Mittel wäre, das Diesseits zu beschmutzen? ...«[1] Letzten Endes erstrebt eine jede »Immanenz« der bürgerlichen Philosophie des Imperialismus dieses Ziel: aus der Erkenntnistheorie die »Ewigkeit« der kapitalistischen Gesellschaft abzuleiten. Nietzsches besondere Bedeutung liegt darin, daß er diesen gemeinsamen Gedanken der imperialistischen Philosophie in suggestiven Paradoxen offen ausspricht und damit auch in der Erkenntnistheorie der führende Ideologe der militanten Reaktion wird.

Die einzelnen erkenntnistheoretischen Äußerungen Nietzsches sind wenig interessant. Wo sie nicht, wie in der oben angeführten Stelle, ins offen Gesellschaftliche überspringen, bewegen sie sich auf der allgemein bekannten Linie des Machismus. Sie bekämpfen die Erkennbarkeit der objektiven Wirklichkeit, überhaupt eine jede Objektivität der Erkenntnis (darum ist auch Nietzsche gegen die materialistische Seite des Kantschen Ding an sich). Sie betrachten die Kausalität, die Gesetzmäßigkeit usw. als Kategorien des endgültig überwundenen Idealismus. Wir wollen hier nur bei jenen Momenten kurz verweilen, in denen die besondere historische Eigenart Nietzsches zum Ausdruck kommt. Ein solches Moment ist, daß Nietzsche diesen seinen modern imperialistischen - freilich durch Berkeley und Schopenhauer anerzogenen - subjektiven Idealismus und Agnostizismus auf Heraklit fundiert. Dies gibt seinem Agnostizismus einen über das trocken Wissenschaftliche hinausgehenden »weltanschaulichen« Charakter und erleichtert ihm damit das Umschlagen des Agnostizismus in Mythenschaffen. (Kein Wunder, daß gerade

[1] Ebd., S. 142.

seine faschistischen Anhänger, wie Baeumler, ein so großes Gewicht auf seine Abstammung von Heraklit legen; so kann man ihn leichter aus dem großen Strom der bürgerlichen Philosophie, in den er hineingehört, herausheben und aus ihm einen »einsamen« Vorläufer Hitlers machen.)

Noch lehrreicher ist aber andererseits, daß wir in den Heraklit-Auslegungen ein Schulbeispiel für unsere allgemeine Auffassung studieren können, daß in den Händen der Reaktionäre aus den Problemen der Dialektik Mythen des Irrationalismus werden. In seinen Aufzeichnungen zur »Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« (1872-73) kommt Nietzsche auf einen zentralen Satz der Dialektik Heraklits »Alles hat jederzeit das Entgegengesetzte an sich« und die Polemik von Aristoteles gegen diesen Satz zu sprechen. Sein Kommentar ist höchst bezeichnend: »Heraklit hat als sein königliches Besitztum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung, während er gegen die andere Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Kombinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft, sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnenen Wahrheit widersprechen kann.« 1 Wir sehen: für Nietzsche ist die Kritik des Verstandes durch seine eigene Widersprüchlichkeit - die große dialektische Entdeckung Heraklits - einfach mit der souveränen Suprematie der Intuition gegenüber der Vernunft identisch[2].

Die weiteren Darlegungen Nietzsches bringen dann, konsequenterweise, die Dialektik Heraklits in eine enge Verbindung mit dem Schopenhauerschen bewußt antidialektischen Irrationalismus, wodurch dann die Verbindung zu Berkeley und dem Machismus ebenfalls hergestellt wird. Genau in demselben Sinne legt Nietzsche das Heraklitsche Werden aus. In den Studien aus der Zeit der »Geburt der Tragödie« (1870-71) steht darüber: »Im Werden zeigt sich die Vorstellungsnatur der Dinge: es *gibt* nichts, es *ist* nichts, alles, wird, d.h. ist Vorstellung.«[3] Man glaube nicht, daß es sich bloß um eine Auffassung aus der - von Schopenhauer beeinflußten - Jugend-

[1] Bd. X, S. 32.
[2] Daß Nietzsche vom Unterschied zwischen Verstand und Vernunft keine Ahnung hat und beide Ausdrücke als gleichbedeutende verwendet, zeigt nicht nur seine, auch von Jaspers zugegebene Unkenntnis der wichtigsten Philosophen, sondern zugleich, was viel wichtiger ist, die gröbere, auf ein tieferes Niveau der Gedankenkultur herabgesunkene Art des imperialistischen Irrationalismus. Kierkegaard etwa hat noch mit einem viel feineren Gedankenapparat gegen Hegel gekämpft.
[3] Bd. IX, S. 197.

periode Nietzsches handele. Diese Auffassung über Sein und Werden beherrscht die ganze Erkenntnistheorie des Nietzscheschen Lebenswerkes. Wenn er am Ende seiner Laufbahn, in »Götzendämmerung«, wieder auf Heraklit zu sprechen kommt, hebt er genau denselben Gedanken hervor: »Aber damit wird Heraklit ewig recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist. Die ›scheinbare‹ Welt ist die einzige: die ›wahre Welt‹ ist nur *hinzugelogen* .. .«[1] Ja die kühne Unbekümmertheit um die Tatsachen der Philosophiegeschichte nimmt bei Nietzsche ständig zu. In den Vorarbeiten zu »Wille zur Macht« muß sogar der Materialist Demokrit für den Nietzscheschen Irrationalismus Zeugnis ablegen, und die Entwicklung gipfelt - wieder charakteristischerweise - in dem Schutzheiligen der Machisten, in Protagons, der »die beiden Stücke Heraklit und Demokrit in sich zusammennahm«[2].

Von diesen erkenntnistheoretischen Ergebnissen aus zurückblickend, kann man erst die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft als Sieg des Seins über das Werden richtig würdigen. Man kann sehen, daß der darin verwendete Begriff des Seins mit dem wirklichen (vom Bewußtsein unabhängig existierenden) Sein nichts gemein hat, ja im Gegenteil gerade dem - nur intuitiv, durch »Erleuchtung« erfaßbaren - Mythos den Schein einer Objektivität zu verleihen berufen ist. Nietzsches Begriff des Werdens, wie wir dies in seinen Heraklit-Interpretationen sehen konnten, dient vor allem dazu, jede Objektivität, jede Erkennbarkeit der Wirklichkeit zu zerstören. Er schreibt in »Wille zur Macht«: »Der Charakter der werdenden Welt als unformulierbar, als ›falsch‹, als ›sich-widersprechend‹. *Erkenntnis und Werden* schließen sich aus.«[3] Dieselbe Betrachtung bestimmt, ganz konsequent für Nietzsche, den reinen Fiktionscharakter des Seins: »Die *Annahme des Seienden* ist nötig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes. Deshalb wäre diese Annahme noch ohne Beweiskraft für die Realität: ›Das Seiende‹ gehört zu unserer Optik.«[4] Wenn aber das Sein eine bloße Fiktion ist, wie kann in der ewigen Wiederkunft ein Sein entstehen, das höher ist als das - wenigstens vorstellungsgemäß - reale Werden?

Hier wird die Weiterentwicklung des Irrationalismus bei Nietzsche im Vergleich zu Schopenhauer und Kierkegaard ganz deutlich. Diese, die idealistische Dialektik als höchste Form der bürgerlichen Fortschrittskonzeption bekämpfend, mußten sich ebenfalls der dialektischen Selbstbewegung des Seins entgegenstellen, mußten dieser gegenüber auf ein mystisches, nur intuitiv erfaßbares Sein rekurrieren. Da aber ihre Polemik gegen die Hegelsche Dialektik nur ein Richtungsstreit innerhalb der bürgerlichen Philosophie war, konnten sie sich mit einer reaktionär-irrationalistischen Einschränkung und Entstellung der Dialektik begnügen. (Unterscheidung von »negativer« und »positiver« Philosophie bei Schelling, »Stadien« bei Kierkegaard.) Die Unterscheidungen, die demzufolge zwischen »niedrigeren« und »höheren« Arten des Seins entstehen, zeigen zwar eine irrationalistisch antiwissenschaftliche Wesensart und Hierarchie, bleiben aber doch, wenigstens bis zum »Sprung«, formal auf dem Gebiet einer gewissen logischen Ordnung. Man könnte sagen: die aus Hegel entstellt übernommenen, zerrissenen Stücke der Dialektik retten für Schelling und Kierkegaard den Schein eines Minimums an vernünftigen Zusammenhängen. Nietzsche löst jedoch solche Zusammenhänge gleich am Anfang in seiner nach Berkeley, Schopenhauer, Mach angelegten Erkenntnistheorie auf. Und soweit bei ihm hier von einer logisch-philosophischen Ordnung überhaupt die Rede sein kann, kann ihr Sinn nur dieser sein: je fiktiver, je reiner subjektivistischen Ursprungs ein Begriff ist, desto höher steht er, desto »wahrer« ist er in der mythischen Rangordnung. »Das Sein, soweit sein Begriff nur die leisesten Spuren einer Beziehung zu der von unserem Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit in sich enthält, muß durch das Werden (gleich Vorstellung) verdrängt werden. Das Sein jedoch, von diesen Schlacken befreit, rein als Fiktion, rein als Produkt des Willens zur Macht aufgefaßt, kann für Nietzsche nunmehr zugleich auch eine noch höhere Kategorie als das Werden sein: Ausdruck der intuitiven Pseudoobjektivität des Mythos. Die besondere Funktion einer solchen Bestimmung von Werden und Sein dient bei Nietzsche zur Aufrechterhaltung der für seine indirekte Apologetik unentbehrlichen Pseudohistorizität und gleichzeitig zu ihrer Aufhebung, zur philosophischen Bestätigung, daß das Werden der Geschichte nichts Neues, über den Kapitalismus Hinausgehendes hervorbringen kann. -

Die Bedeutung der Nietzscheschen Erkenntnistheorie als Instrument der Konstruktion für den systematischen Zusammenhalt seiner Gedanken geht jedoch über diesen, freilich zentralen, Einzelfall hinaus und erstreckt sich auf die gesamte Totalität seiner Welt. Wir heben als Ergänzung noch ein wichtiges Beispiel hervor. Im Gegensatz zu dem damaligen Neukantianismus und Positivismus, deren Grundhaltung ein bestimmter Objektivismus, eine

[1] Bd. VIII, S. 77.
[2] Bd. XV, S. 456.
[3] Bd. XVI, S. 31.
[4] Ebd., S. 30 f.

als allein wissenschaftlich verkündete Enthaltung von jeder Stellungnahme, von jeder Beziehung zur Praxis war, wird bei Nietzsche der Zusammenhang von Theorie und Praxis energisch in den Mittelpunkt der ganzen Erkenntnistheorie gerückt. Nietzsche zieht auch hier früher und radikaler alle Konsequenzen des Agnostizismus und des darauffolgenden Relativismus als seine Zeitgenossen; er lehnt jedes andere Kriterium der Wahrheit außer der Nützlichkeit für das biologische Weiterleben des Individuums (und der Gattung) ab und wird damit zu einem wichtigen Vorläufer des Pragmatismus der imperialistischen Periode. »Man hat immer«, führt er aus, »die Hauptsache *vergessen* -: *warum* will denn der Philosoph *erkennen?* Warum schätzt er die ›Wahrheit‹ höher als den Schein? *Diese Schätzung* ist älter als jedes cogito ergo sum: selbst den logischen Prozeß vorausgesetzt, gibt es etwas in uns, welches ihn *bejaht* und sein Gegenteil *verneint.* Woher der Vorzug? Alle Philosophen haben vergessen zu erklären, *warum* sie das Wahre und das Gute *schätzen,* und niemand hat versucht, es mit dem Gegenteil zu versuchen. Antwort: das Wahre ist *nützlicher* (den Organismus erhaltender), - aber nicht *an sich angenehmer.* Genug, gleich am Anfang finden wir den Organismus als Ganzes, mit ›Zwecken‹, redend, - also schätzend.«[1] Selbstverständlich bezieht sich dies in noch gesteigertem Maße auf die Wahrheiten der Moral: »Alle Moralisten haben gemeinsame Zensuren über gut und böse, je nach sympathischen und egoistischen Trieben. Ich finde gut, was einem Ziele dient: aber das ›gute Ziel‹ ist Unsinn. Denn überall heißt es ›gut wozu?‹ Gut ist immer nur ein Ausdruck für ein *Mittel.* Der ›gute Zweck‹ ist ein gutes Mittel zu einem Zweck.«[2] Und in »Wille zur Macht« faßt er diese Lehre prägnant zusammen: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum,* ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.«[3]

Nietzsche begnügt sich jedoch nicht damit, das Wahre und das Gute auf biologische Lebensinteressen zurückzuführen und ihnen damit alles Absolute, Objektive zu nehmen; auch der bloße allgemeine Hinweis auf die biologische Nützlichkeit für die Gattung und nicht bloß für das Individuum umschreibt noch nicht das Ziel seiner Bestrebungen. Denn das Leben der Gattung - wir kommen damit wieder in den Umkreis des Werdens - ist

[1] Bd. XIV, S. 12 f.
[2] Bd. XI, S. 251.
[3] Bd. XVI, S. 19.

erstens ein historischer Prozeß, zweitens, als Inhalt der Geschichte, der ununterbrochene Kampf zweier Menschentypen, zweier Rassen: der Herren und der Sklaven. In »Genealogie der Moral« betont Nietzsche ausdrücklich, daß sein Ausgangspunkt ein etymologischer war: die Einsicht, daß das moralisch Positive mit dem gesellschaftlich Vornehmen, das Negative mit dem gesellschaftlich Untergeordneten identisch ist[1]. Jedoch dieser »natürliche« Zustand löst sich im Lauf der Geschichte auf: es entsteht der erbitterte Kampf zwischen Herren- und Herdenmenschen, dessen weltanschauliche, moralische usw. Folgen, dessen Perspektiven für Nietzsche wir in anderen Zusammenhängen bereits ausführlich geschildert haben. Und der. Wahrheitswert aller Kategorien wird durch die Funktion bestimmt, die sie in diesem Kampf erhalten. Genauer gesagt: durch den Nutzen, den sie der Herrenrasse in der Erringung und Befestigung ihrer endgültigen Herrschaft zu bringen imstande sind. Um hier nicht bereits Ausgeführtes zu wiederholen, sondern nur kurz darauf zurückzuweisen, sei der Ausspruch, ebenfalls aus der »Genealogie«, angeführt: »Egoismus und eine Art *zweiter Unschuld* gehören zueinander.«[2]

Ist dieser Zustand, das »gute Gewissen« für den extremsten Egoismus der Herrenmenschen, für jede Grausamkeit und Barbarei erreicht: »die Unschuld des Werdens«, dann, aber erst dann erhält dieser von der ewigen Wiederkunft eine letzte mythische Bestätigung und Befreiung. Selbstverständlich bloß für die »Herren der Erde«, aber Nietzsche will ja bloß für diese eine kämpferische Weltanschauung geben. Er sagt deshalb über die Wiederkunft: »Es ist der große *züchtende* Gedanke: die Rassen, welche ihn nicht ertragen, sind verurteilt: die, welche ihn als größte Wohltat empfinden, sind zur Herrschaft ausersehen.«[3] Und es entspricht völlig dieser Konzeption, daß nach Nietzsche die ewige Wiederkunft ein tödliches Gift für die Herde sein muß. Wir haben bereits gesehen, daß er bei Bestimmung der erkenntnistheoretischen »Immanenz« einen heftigen Angriff gegen jede »Transzendenz« richtet, den christlichen Glauben an ein Jenseits mit den revolutionären Zukunftsperspektiven des Sozialismus identifiziert. Die ewige Wiederkunft vernichtet aber, nach Nietzsches Auffassung, jede Transzendenz und damit das Fundament einer jeden christlichen (sozialistischen) Moral. So heißt

[1] Bd. VII, S. 306 f.
[2] Ebd., S. 388.
[3] Bd. XVI, S. 393.

es in »Wille zur Macht«: »Die Moral behütet die *Schlechtweggekommenen* vor Nihilismus, indem sie *jedem* einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimaß und in eine Ordnung einreihte, die mit der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. *Gesetzt, daß der Glaube an diese Moral zu Grunde geht,* so würden die Schlechtweggekomrnenen ihren Trost nicht mehr haben - und *zu Grunde gehn.«*[1]

Die »Herren der Erde» sind natürlich die dekadenten Parasiten des Imperialismus. Auch diese Bestimmung des Dekadenten als Zentralfigur der Zukunftsentwicklung, der Dekadenz als Sprungbrett für den ersehnten Zukunftszustand unterscheidet Nietzsche von den anderen reaktionären Philosophen. Diese wollen die kapitalistische Gesellschaft vom »normalen« Menschen (Bürger, Kleinbürger) aus retten und geraten mit der Zeit immer stärker in Widerspruch zu der kapitalistischen Wirklichkeit, zu ihrer zunehmenden und zunehmend totalen Verzerrung des Menschen. Nietzsche geht resolut von dieser Verzerrung aus, die sich in seiner Zeit als Lebensmüdigkeit, Pessimismus, Nihilismus, Selbstauflösung, Unglauben an sich selbst, Perspektivenlosigkeit usw. äußert. Er erkennt sich selbst in diesen Dekadenten, er empfindet sie als seine Brüder. Nur meint er: gerade diese dekadenten Eigenschaften ergeben das richtige Material für die neuen Herren der Erde. Er betrachtet sich, wie wir gesehen haben, zugleich als dekadent und als dessen Gegensatz. Dieses Bekenntnis ist nur eine epigrammatische Zusammenfassung des abschließenden Teiles von »Zarathustra«: hier versammeln sich die »höheren Menschen« um Zarathustra - eine mit kennerischer Psychologie bezeichnete Galerie der verschiedensten Typen der Dekadenz -, und ihnen gilt die prophetische Verkündigung: vom Übermenschen, von der ewigen Wiederkunft. Nicht eine Überwindung oder Selbstüberwindung der Dekadenz ist das Ziel Nietzsches. Wenn er die weltanschaulichen Vorzüge seiner ewigen Wiederkunft preist, so gehört dazu mit in erster Linie ihr nihilistischer, relativistischer, perspektivenloser Charakter. »Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: *›die ewige Wiederkehr‹*. Das ist die extremste Form des Nihilismus. Das Nichts (das ›Sinnlose‹) ewig!«[2] Der dekadente Nihilismus soll also durch diese neue

[1] Bd. XV, S. 184.
[2] Ebd., S. 182.

Erkenntnis nicht aufgehoben, sondern geradezu verfestigt werden. Was Nietzsche wünscht, ist, auf einer solchen Grundlage eine Richtungsänderung bei gleichbleibendem Wesen, eine Umkehr: die Verwandlung aller dekadenten Eigenheiten zu Instrumenten einer militanten Verteidigung des Kapitalismus die Verwandlung der Dekadenten in Aktivisten des - nach innen wie nach außen - aggressiven barbarischen Imperialismus.

Dionysos ist das mythische Svmbol für diese Umkehr in der herrschenden Klasse. Die Verbindung dieser abschließenden Gestalt des Nietzeschen Mythos - *»Dionysos gegen den Gekreuzigten . . .«* lauten die Schlußworte von »Ecce homo«[1] - mit seiner ersten Jugendfassung sind ziemlich lose, ein sehr wesentliches Motiv verbindet sie jedoch: die Herrschaft der Instinkte über Verstand und Vernunft (darum ist im Erstlingswerk Sokrates die Kontrastgestalt zu Dionysos). Die Befreiung der Instinkte ist aber beim späteren Nietzsche eine viel breitere - moralische, gesellschaftliche - Problemstellung als der vorwiegend artistisch orientierte Jugendentwurf des Dionysos. Am Abschluß seiner Laufbahn faßt sich dieser Komplex in diese vielfach verwandelte Gestalt des Mythos wieder zusammen. Jetzt ist Dekadenz für Nietzsche ein universelles Problem, und Dionysos erscheint als das Symbol der zukunftsträchtigen, der bejahungswürdigen Dekadenz, der Dekadenz der Stärke, im Gegensatz zum lähmenden, kraftlos machenden Pessimismus (Schopenhauer), zur Instinktbefreiung mit plebejischen Akzenten (Wagner). Nietzsche sagt über diesen Pessimismus der Stärke: »Der Mensch braucht jetzt *nicht mehr* eine Rechtfertigung des Übels‹, er perhorresciert gerade das ›Rechtfertigen‹: er genießt das Übel pur, cru, er findet das *sinnlose* Übel als das interessanteste ... In einem solchen Zustande bedarf gerade *das Gute* eine ›Rechtfertigung‹, d. h. es muß einen bösen und gefährlichen Untergrund haben oder eine große Dummheit in sich schließen: *dann gefällt es noch.* Die Animalität erregt, jetzt nicht mehr Grausen; ein geistreicher und glücklicher Übermut zugunsten des Tiers im Menschen ist in solchen Zeiten die triumphierendste Form der Geistigkeit.«[2] »Hierzu gehört«, führt er etwas später aus, »die bisher *verneinten Seiten* des Daseins nicht nur als *notwendig* zu begreifen, sondern als wünschenswert: und nicht nur als wünschenswert in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwa als deren Complemente oder Vorbedingungen), sondern um ihrer selbst

[1] Ebd., S. 127.
[2] Bd. XVI, S. 371.

willen, als der mächtigeren, fruchtbareren, *wahreren* Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlich ausspricht.«[1] Der Gott dieser zur Aktivität »erlösten« Dekadenz ist Dionysos; seine Kennzeichen sind »Sinnlichkeit und Grausamkeit«[2]. Er ist der neue Gott: »Gott, gedacht als das Freigewordensein von der Moral, die ganze Fülle der Lebensgegensätze in sich drängend und sie in göttlicher Qual *erlösend, rechtfertigend:* - Gott als das Jenseits, das Oberhalb der erbärmlichen Eckensteher-Moral von ›Gut und Böse‹.«[3]

Wir glauben, es ist nicht mehr nötig, auf weitere Einzelheiten der Nietzscheschen Erkenntnistheorie und ihrer Anwendungen einzugehen, um zu sehen: er hat hier für die ganze imperialistische Periode ein methodologisches »Modell« der indirekten Apologetik des Kapitalismus geschaffen, hat den Weg aufgezeigt, wie man aus einer extrem agnostizistischen Erkenntnistheorie, aus einer Theorie des äußersten Nihilismus ein faszinierendes, farbenprächtiges Symbolreich des imperialistischen Mythos entwickeln kann. Dabei haben wir uns - absichtlich - bei den schreienden Widersprüchen seiner Mythenstrukturen nicht aufgehalten. Wollte man diese Äußerungen Nietzsches logisch-philosophisch betrachten, so würde ein wüstes Chaos der grellsten, einander schroff ausschließenden, willkürlichen Behauptungen vor uns stehen. Trotzdem glauben wir nicht, daß diese Feststellung unserer eingangs entwickelten Anschauung, Nietzsche habe ein konsequentes System, widerspricht. Das Zusammenhaltende, das Systematische liegt eben im sozialen Gehalt seines Denkens: im Kampf gegen den Sozialismus. Wenn man die vielfarbig schillernden, einander widersprechenden Mythen Nietzsches von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, enthüllen sie ihre ideelle Einheit, ihren sachlichen Zusammenhang: sie sind Mythen der imperialistischen Bourgeoisie zur Mobilisierung aller Kräfte gegen ihren Hauptfeind. Daß der Kampf von Herren und Herde, von Vornehmen und Sklaven ein mythisch-karikaturistisches Gegenbild zum Klassenkampf ist, ist nicht allzu schwer zu dechiffrieren. Daß Nietzsches Kampf gegen Darwin ein Mythos ist, entstanden aus der berechtigten Furcht, der normale Gang der Geschichte müsse zum Sozialismus führen, haben wir gezeigt. Ebenso, daß hinter der ewigen Wiederkehr ein sich selbst tröstendes, mythisches Dekret steckt, die Entwicklung könne nichts

[1] Ebd., S. 383.
[2] Ebd., S. 386.
[3] Ebd., S. 379.

prinzipiell Neues (also keinen Sozialismus) hervorbringen. Und auch das ist nicht allzu schwer einzusehen, daß der Übermensch dazu entstanden ist, um die aus der Problematik des kapitalistischen Seins, aus seiner Verzerrung und Verstümmelung der Menschen spontan entsprießende Sehnsucht in die Geleise des Kapitalismus zurückzuleiten usw. usw. Und der »positive« Teil der Nietzscheschen Mythen ist nichts weiter als das Mobilisieren aller dekadenten und barbarischen Instinkte im kapitalistisch verdorbenen Menschen zur gewaltsamen Rettung dieses Paradieses des Parasitentums; auch hier ist die Nietzschesche Philosophie der imperialistische Gegenmythos gegen den sozialistischen Humanismus.

Hier wird vielleicht noch klarer, was wir früher darüber ausgeführt haben, daß die Ideologie des bürgerlichen Niedergangs in die Defensive gedrängt ist. Es gehört zum Wesen des bürgerlichen Denkens, ohne Illusionen nicht auskommen zu können. Wenn aber von der Renaissance bis zur Französischen Revolution ein reichlich illusionsvolles Idealbild der griechischen Polis als das zu Verwirklichende entworfen wurde, so waren es doch reale Entwicklungsströme, reale Entwicklungstendenzen der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, also Elemente des eigenen gesellschaftlichen Seins, Perspektiven der eigenen realen Zukunft, die den Kern dieses Idealbildes konstituierten. Bei Nietzsche entspringt jeder Inhalt aus der - in den Mythos flüchtenden - Furcht vor dem eigenen Klassenuntergang, aus der Ohnmacht, sich mit dem Gegner wirklich gedanklich messen zu können: es sind Inhalte aus »Feindesland«, vom Klassengegner aufgezwungene Probleme und Fragestellungen, die den Inhalt seiner Philosophie letzten Endes bestimmen. Und die Aggressivität des Tones, das offensive Auftreten in jedem Einzelfall kann diese Grundstruktur nur oberflächlich verhüllen. Der erkenntnistheoretische Appell an den äußersten Irrationalismus, an das vollkommene Verleugnen jeder Erkennbarkeit der Welt, aller Vernunft, der moralische Appell an alle barbarischen und bestialischen Instinkte ist ein - unbewußtes - Eingeständnis dieser Lage. Nietzsches nicht alltägliche Begabung zeigt sich darin, daß er an der Schwelle der imperialistischen Periode einen solchen jahrzehntelang wirksamen Gegenmythos entwerfen konnte. Sein aphoristischer Ausdruck erscheint in dieser Beleuchtung als die adäquate Form dieser gesellschaftlich-geschichtlichen Lage: die innere Morschheit, Hohlheit, Unwahrhaftigkeit des ganzen Systems hüllt sich in diese farbig schillernden, formal jeden Zusammenhang leugnenden Gedankenfetzen.

Viertes Kapitel

Die Lebensphilosophie im imperialistischen Deutschland

I *Wesen und Funktion der Lebensphilosophie*

Die Lebensphilosophie ist die herrschende Ideologie der ganzen imperialistischen Periode in Deutschland. Um aber die Breite und Tiefe ihres Einflusses richtig würdigen zu können, müssen wir uns darüber im klaren sein, daß sie, als solche, weniger eine Schule oder auch nur eine deutlich umgrenzte Richtung gewesen ist, wie z. B. der Neukantianismus oder die Phänomenologie, sondern eher eine allgemeine Tendenz, die fast alle Schulen durchdringt oder sie wenigstens beeinflußt. Und dieser Einfluß ist ein ständig steigender. In der Vorkriegszeit ist z. B. unter den Neukantianern nur Simmel ein ausgesprochener Anhänger der Lebensphilosophie, während in der Nachkriegszeit sowohl der Neuhegelianismus wie die Weiterentwicklung der Husserlschule ganz unter die Führung der Lebensphilosophie geraten.

Will man den Einflußkreis der Lebensphilosophen vollständig umreißen, so muß über das Gebiet der Philosophie im engeren Sinn hinausgegangen werden. Einerseits stehen alle Gesellschaftswissenschaften von der Psychologie bis zur Soziologie unter ihrem Einfluß, ganz besonders die Geschichtsschreibung, die Literatur- und Kunstgeschichte. Andererseits geht dieser Einfluß weit über die Grenzen der Universitätsphilosophie hinaus; gerade die in breiten Kreisen wirkungsvollere freie philosophische Publizistik ist sehr früh entschieden lebensphilosophisch. Dies hängt nicht nur mit dem ständig wachsenden Einfluß, den Nietzsche auf breite Kreise des Schrifttums ausübt, zusammen, sondern wir finden auch verhältnismäßig früh solche Nachwirkungen Diltheys bei Weiniger, Simmeis bei Rathenau, beider in der Schule Stefan Georges. In der Nachkriegszeit ist so gut wie die, ganze von breitesten Kreisen gelesene bürgerliche Weltanschauungsliteratur lebensphilosophisch.

Die Ursache dieser universellen Geltung der Lebensphilosophie kann nur in der sozialen und ideologischen Lage des imperialistischen Deutschland gesucht werden. Natürlich ist die Lebensphilosophie ein allgemeines Produkt der imperialistischen Periode und hat ihre wichtigen Vertreter in den verschiedenen Ländern. (Bergson in Frankreich, der Pragmatismus in den angelsächsischen Ländern usw.) Hier wie überall beschränken wir uns auf die spezifischen Züge der deutschen Entwicklung.

Die Lebensphilosophie, wie sie in der imperialistischen Periode als philosophische Richtung auftritt und sich entfaltet, ist ein spezifisches Produkt dieser Zeit: der Versuch, vom Standpunkt der imperialistischen Bourgeoisie und ihrer parasitären Intelligenz jene Fragen philosophisch zu beantworten, die von der gesellschaftlichen Entwicklung, von den neuen Formen des Klassenkampfes gestellt wurden. Daß die Philosophen sich dabei auf die Ergebnisse und auf die Methode jener Denker der unmittelbaren und älteren Vergangenheit stützen, die in der von ihnen erstrebten Richtung Gedanken geäußert haben, die ihnen als wesentlich erscheinen,' ist eine Selbstverständlichkeit. Um so mehr, als jene gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen philosophische Fragestellungen und Methoden entstehen, bei allen - oft qualitativen - Veränderungen eine gewisse Kontinuität aufweisen, die sich naturgemäß auch ideologisch widerspiegeln muß. Diese Kontinuität ist in unserem Fall von der reaktionären Fortschrittsfeindlichkeit der herrschenden Klassen seit der Französischen Revolution bestimmt. Wir haben in den früheren Kapiteln ausführlich zu zeigen versucht, wie aus dem Bestreben, die immer morschere Herrschaft dieser Klassen philosophisch zu unterstützen, die spezifischen methodologischen und inhaltlichen Probleme des Irrationalismus entstanden sind. Soweit diese Ziele und Mittel eine Kontinuität aufweisen, ist sie auch philosophisch vorhanden. Jede Periode greift auf die Vergangenheit, auf bestimmte Abschnitte der vergangenen Entwicklung dann und so weit zurück, wenn und inwieweit sie in ihnen Analogien zu ihren gegenwärtigen Bedürfnissen sucht und findet.

All dies weist bereits darauf hin, daß diese Kontinuität bloß einen relativen Charakter haben kann. Die konservierende, gegen das anstürmende Neue gerichtete Tendenz der herrschenden Klassen ist einem ununterbrochenen gesellschaftlichen Wandel unterworfen. Wir konnten sehen, daß die ersten Erscheinungsweisen der irrationalistischen Philosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts aus dem Widerstand der Nutznießer des Feudalabsolutismus gegen die von der Französischen Revolution entfachte allgemeine Fortschrittsbewegung der bürgerlichen Klassen entstanden waren. Erst mit Schopenhauer tritt die ausgesprochen bürgerliche Tendenz dieser reaktionären Richtung auf, und es war, wie wir an seiner Stelle gezeigt haben, historisch notwendig, daß seine Philosophie erst nach der Niederlage der Revolution von 1848 zu einer allgemeinen Geltung gelangte. Denn die Zeit zwischen

1789 und 1848 ist in Deutschland die Zeit des Kräfteaufmarschs, der Kräftesammlung der bürgerlich-demokratischen Revolution. Die führenden Klassenkräfte der Reaktion sind noch gegen die aufstrebenden Tendenzen der bürgerlichen Demokratie gerichtet. Erst mit der Niederlage der Achtundvierziger Revolution vollzieht sich die Wendung: die Entfaltung eines bürgerlichen Irrationalismus, einer extremen philosophischen Reaktion vom Klassenstandpunkt der Bourgeoisie, ihren spezifischen Klasseninteressen dienend. Daher die Popularität der Schopenhauerschen Philosophie nach 48.

Die Junischlacht hat schon den neuen, den wirklichen Gegner der Bourgeoisie, das Proletariat, im bewaffneten Kampf gezeigt und damit ihren Verrat an der eigenen Revolution veranlaßt. Das Erscheinen des »Kommunistischen Manifests« zeigt diesen Gegner in voller ideologischer Rüstung: die bürgerliche Philosophie kämpft von nun an nicht mehr gegen die Überreste des Feudalismus, für die Errichtung einer von diesen Überresten gereinigten bürgerlichen Gesellschaft, sondern verbündet sich mit allen reaktionären Kräften zur Niederhaltung der revolutionären Arbeiterklasse. Natürlich spielt sich dieser Prozeß auf ideologischem Gebiet allmählich und widerspruchsvoll ab. Erst nach der zweiten großen welthistorischen Schlacht zwischen Bourgeoisie und Proletariat, nach der Pariser Kommune, die bereits die Umrisse der Umwandlung der Gesellschaft im Falle eines proletarischen Sieges zeigt, entsteht bei Nietzsche die ausgebildete Form des neuen bourgeoisen Irrationalismus, in der alle Tendenzen dieser Wendung klar zum Ausdruck kommen. Indem wir dies in der Analyse Nietzsches aufgezeigt haben, haben wir zugleich seine Beziehung zu Schopenhauer philosophisch-historisch geklärt: die gemeinsame Klassenwurzel im spezifisch-bürgerlichen Charakter ihres Irrationalismus und die Notwendigkeit für Nietzsche - bei aller Gemeinsamkeit der allgemeinen Klassengrundlagen -, über die Schopenhauerschen Konzeptionen philosophisch hinauszugehen. (Daraus erklärt es sich, daß der Schellingsche Irrationalismus, auch in seiner späteren Form, nach 48 immer stärker in Vergessenheit gerät; warum die imperialistische Philosophie später wieder auf Schelling und noch mehr auf Kierkegaard zurückgreift, werden wir dort, wo es nötig ist, klarlegen.)

Die Philosophie der imperialistischen Periode bringt aber keine sofortige unmittelbare Anknüpfung an die Begründer und »Klassiker« des Irrationalismus. Auch dies hat seine gesellschaftlich-geschichtlichen Gründe. Vor allem darin, daß die große gesellschaftliche Krise am Eingang in die imperialistische Periode, deren Ausdruck der Sturz Bismarcks und die Aufhebung des Sozialistengesetzes waren, rasch abklang und die Entwicklung des deutschen Imperialismus bis zum ersten Weltkrieg - äußerlich und oberflächlich - das Bild einer Prosperität ohne tiefgreifende gesellschaftliche Krisen bot. Natürlich ist dies nur ein oberflächlicher Anschein. Es liegt aber im Interesse der imperialistischen Bourgeoisie, den Schein als Wirklichkeit dargestellt und propagiert zu sehen, und jene imperialistisch-parasitäre Intelligenz, aus der Schöpfer und Leser der Lebensphilosophie sich rekrutierten, konnte diesen Auftrag um so leichter erfüllen, als ihre gesellschaftliche Lage sie im allgemeinen mit einer »wohltätigen« Blindheit gegenüber sich vorbereitenden sozialen Wendungen und schwelenden Krisen beschenkte; der soziale Auftrag konnte also sehr oft spontan und bona fide erfüllt werden.

Irgendwie kam natürlich diese Krisenhaftigkeit des Gesamtzustandes doch verschiedentlich zum Vorschein. Da jedoch ihre Erscheinungsform - infolge der gesellschaftlichen Lage der maßgebenden Denker -, die einer Krise der Kulturbund zwar »der« Kultur schlechthin war (obwohl ihre wirklichen, verzerrt widergespiegelten realen Momente ausnahmslos der Kulturkrise im imperialistischen Kapitalismus entnommen sein mußten), konnte die Bourgeoisie diese zumeist spontan entstandene geistige Bewegung sehr gut für ihre eigenen Klassenziele ausnützen; teils als Ablenkung von dem ökonomisch-sozialen Charakter der objektiven Krise selbst, teils als Element der Fortschrittsfeindlichkeit überhaupt, als Element jener bereits behandelten und noch mehrmals zu behandelnden Tendenz, die die gesellschaftliche und politische Zurückgebliebenheit Deutschlands als »höhere« staatliche und kulturelle Form verherrlicht. Mit alledem hängt es auch zusammen, daß in der Entwickung der Lebensphilosophie vor dem ersten Weltkrieg die von Nietzsche ausgehenden Anregungen zwar eine große Rolle spielen, sein Einfluß jedoch hier vor allem der des »Kulturphilosophen« ist; seine extrem reaktionären Fragen und Antworten fangen erst in der allen offenkundig gewordenen Krise des imperialistischen Systems nach dem ersten Weltkrieg an, wirksam zu werden.

Diese Latenz der Krise ist das Verbindungsglied zwischen der Lebensphilosophie der Vorkriegszeit und ihren unmittelbaren Vorgängern, den Philosophen nach der Niederlage der Achtundvierziger Revolution; dieselbe Latenz bestimmt zugleich die zwischen ihnen vorhandenen, nicht unwichtigen Unterschiede. Die Zeit nach 48 bringt die Grablegung fast der ganzen nachhegelschen Philosophie mit sich; der größte Teil der Überlebenden legt - schneller oder langsamer, entschieden oder schwankend - den Weg von Hegel zu Kant zurück (Vischer, Rosenkranz usw.). Dem Bürgertum kommt es so vor, als ob man in eine Periode des unbegrenzten Aufstieges des Kapi-

talismus geraten wäre, in eine eigentliche Periode der »Sekurität«, in der nichts die Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft erschüttern könnte. Freilich ist diese Zeit zugleich die der bedingungslosen Kapitulation der deutschen Bourgeoisie vor der »bonapartistischen Monarchie« Bismarcks. Diese Motive bestimmen, daß neben dem Aufkommen Schopenhauers, neben der Ausbreitung eines naturwissenschaftlich mechanistischen, gesellschaftlich liberal-opportunistischen Materialismus (Büchner, Moleschott usw.) ein positivistisch-agnostizistischer Neukantianismus zur herrschenden Philosophie wurde. Die gesellschaftliche Sicherheit der Bourgeoisie, ihr unerschütterliches Vertrauen zur »Ewigkeit« des kapitalistischen Aufstiegs führt zu einer Ablehnung der Weltanschauungsfragen, zu einer Beschränkung der Philosophie auf Logik, Erkenntnistheorie und höchstens Psychologie. Es drückt sich darin einerseits der Glaube aus, daß die Entwicklung der Ökonomie und Technik alle Fragen des Lebens »von selbst« erledigen werde (man braucht dazu höchstens »ethisch« noch den preußischen Staat); andererseits soll die Vorherrschaft der Erkenntnistheorie eine Abwehr gegen phantastische, exzessive, »unwissenschaftliche« Verirrungen sein, wie sie die deutsche Bourgeoisie im »tollen Jahr« (1848) erleben mußte. Die Spitze dieser Abwehr richtet sich vor allem gegen die Folgen der Hegeischen Philosophie (also gegen die demokratische Bewegung vor 48), aber allmählich, mit der Erstarkung der deutschen Arbeiterklasse, mit ihrer wachsenden Organisiertheit und Bewußtheit, richtet sich diese Spitze immer mehr gegen deren Weltanschauung. Der wütende Kampf - im Namen des Neukantischen Agnostizismus - gegen die Unwissenschaftlichkeit« einer materialistischen »Metaphysik« hat in steigendem Maße hier seine sozialen Wurzeln. Man begnügt sich jedoch mit dem Ausstoßen der Weltanschauungsfragen aus der Philosophie. Erst die latente Krise in der Periode des Imperialismus löst das Bedürfnis nach Weltanschauung aus, und es ist die Zentralaufgabe der jetzt entstehenden Lebensphilosophie, dieses Bedürfnis zu befriedigen.

Aus diesem Bedürfnis entsteht der Unterschied der Lebensphilosophie zu ihren unmittelbaren Vorläufern. Wir haben bereits auf die nicht unwichtige äußere Differenz hingewiesen: während die deutsche Philosophie vor dem Imperialismus vorwiegend eine Kathederwissenschaft war, weitab von Versuchen zu einer breiten Wirkung (die Outsiderposition von Eduard von Hartmann, Nietzsche oder Lagarde unterstreicht nur diesen wesentlichen Zug), geht der Einflußkreis der Lebensphilosophie - in der Intelligenz - weit über diesen Rahmen hinaus und hat eine Änderung der Darstellungsweise gleichzeitig zur Voraussetzung und zur Folge; die wachsende Anerkennung Nietzsches als eines vollwertigen Philosophen und nicht als »Dichter« ist ein Symptom dieser Änderung. Zugleich aber bleibt, wovon später ausführlich gesprochen werden soll, die agnostizistische erkenntnistheoretische Grundlage der Philosophie unverändert bestehen.

Wie spiegelt sich nun diese Veränderung - bei gleichbleibender erkenntnistheoretischer Basis - in der Stellung der Lebensphilosophie zu so entscheidenden Problemkomplexen wie Dialektik und Materialismus?

Wie bekannt, nimmt die vorimperialistische deutsche Kathederphilosophie eine resolut ablehnende Haltung zur Dialektik ein. Darin sind der einflußreich gewordene Schopenhauer und die positivistischen Neukantianer einig: Dialektik ist Unsinn, ist prinzipiell unwissenschaftlich; der Weg der deutschen Philosophie von Kant zu Hegel ist ein großer Irrweg, eine wissenschaftliche Sackgasse; zurück zu Kant! muß die Parole der Philosophie sein. (Liebmann: Kant und die Epigonen, 1865.) Bei den philosophischen Outsidern tauchen zwar andere Tendenzen auf: Eduard von Hartmann will z. B. aus dem späten Schelling, Schopenhauer und Hegel eine eklektische Synthese schaffen, auch der spätere Nietzsche spricht gelegentlich vom unvernünftigen Hegel-Haß Schopenhauers usw. Diese Tendenzen bleiben jedoch episodisch, um so mehr, als in der eklektischen Auffassung Hartmanns sich viele Überreste der vorachtundvierziger Periode verbergen; sie sind freilich im bestimmten Sinn teilweise auch gedankliche Vorwegnahmen der imperialistisch-lebensphilosophischen Stellungnahme. Es drückt sich in ihnen, besonders ausgeprägt in Nietzsche, die entschieden geänderte gesellschaftliche Lage und deren gedankliche Widerspiegelung aus: die Neukantianer in der Zeit der »Sekurität« glaubten, den neuen Feind, den Sozialismus (den dialektischen und historischen Materialismus) durch Totschweigen erledigen zu können. Sie meinten: der Kantsche Agnostizismus, als allein »wissenschaftliche« philosophische Methode, kombiniert mit dem kategorischen ethischen Gebot, sich unbedingt dem Hohenzollernsystem zu unterwerfen, reiche vollständig aus, um alle ideologischen Gefahren zu beseitigen. Wenn also im liberalen Flügel der Neukantianer der Fortschrittsgedanke überhaupt auftaucht, so ist er rein positivistisch-evolutionär, d. h. es wird an Fortschritt innerhalb des strukturell wie inhaltlich unverändert bleibenden kapitalistischen Systems gedacht. Sieg und Konsolidierung des Kapitalismus haben diesen positivistischen Evolutionismus in den westlichen Ländern schon längst zur herrschenden Richtung gemacht; die preußisch gefärbte »Sekurität« schafft ihre besonderen deutschen Nuancen. Jedenfalls erscheint von diesem Standpunkt aus jede Bewegung der Geschichte in Widersprüchen und Gegensätzen als reiner

unwissenschaftlicher Unsinn, den man - besonders, da diese Entwicklungstheorie als Theorie der revolutionären Arbeiterbewegung auftritt - als lächerliche Utopie einfach beiseite schiebt.

Wie das Erlebnis der Erschütterung einer solchen »Sekurität« auf das bürgerliche philosophische Denken einwirkt, wie es alle diesbezüglichen methodologischen Einstellungen radikal verändert, haben wir bei Nietzsche verfolgen können. Indem Nietzsche den neuen Feind, die Arbeiterklasse, klar erblickt, ist für ihn die Dialektik kein akademisch längst erledigtes theoretisches Problem mehr, wie für jene seiner Zeitgenossen, die diesen Gegner nicht als so gefährlich betrachten, daß seine gedankliche Vernichtung zu ihre Hauptaufgabe erwachsen würde, die deshalb meinten, die von dem tatsächlichen Gang der Geschichte überholten Formen der Dialektik (der Hegelschen) überlegen abtun zu können, wobei sie allerdings die geschichtliche und sachliche Bedeutung auch der Hegeischen Dialektik völlig verkannten. Wir haben ebenfalls gezeigt, daß Nietzsche nur die Gefahr erkannt (mehr gefühlt und erlebt als erkannt), nur den Gegner erblickt hat, ohne dessen Theorie und Praxis wirklich zu studieren. Bei ihm erfolgt also keine derart bewußte Auseinandersetzung mit der Dialektik wie bei Schelling oder Kierkegaard. Er stellt nur der materialistischen Dialektik, dem historischen Materialismus einen irrationalistischen Mythos als Gegenkonzeption gegenüber. Die entscheidende Struktur dieser Gegenüberstellung entspricht freilich der der früheren irrationalistischen Oppositionen gegen die Dialektik. Sie ist aber, wie wir gesehen haben, auch in ihrer Methode prinzipiell antiwissenschaftlich, gefühlsmäßig, irrationalistisch.

Als der Philosoph, der die Krise der kapitalistischen Gesellschaft im Imperialismus gedanklich vorwegnimmt, gelangt Nietzsche erst zu wirklichen Lesern und Nachfolgern nach dem allgemeinen gesellschaftlichen Offenbarwerden dieser Krise: nach dem ersten Weltkrieg, nach der Errichtung der ersten Diktatur des Proletariats in Rußland. Die Geschichte der Lebensphilosophie in ihrer Beziehung zur Dialektik ist die ideologische Entwicklung, die von der latenten bis zur akut gewordenen Krise führt. Darum geht dieser Prozeß vor dem ersten Weltkrieg langsam, wenn auch zuweilen stoßweise vor sich, darum verläuft die Entwicklung parallel zu verschiedenen soziologischen Auseinandersetzungen mit dem Marxismus, die diesen vor allem »wissenschaftlich« vernichten wollen, teilweise aber auch seine «brauchbaren« und entsprechend »gereinigten« Elemente in die bürgerliche Geschichtsauffassung einzubauen versuchen (in Wechselbeziehung zu der revisionistischen Bewegung in der Sozialdemokratie); darum greift die bürgerliche Philosophie auf die Romantik, auf die Nachfolger Kants, auch auf Hegel zurück usw. Alle diese Tendenzen sind - sehr verzerrte - gedankliche Widerspiegelungen dessen, daß die Widersprüche der gesellschaftlichen Entwicklung auch in der Periode ihrer sogenannten Latenz bereits so offenkundig hervortreten, daß es unmöglich geworden ist, sie - wie früher - in professoraler Vornehmheit nicht zur Kenntnis zu nehmen. Die Auseinandersetzung erfolgt aber sehr zaghaft. Niemand will einen Bruch mit den unmittelbaren Vorgängern, man möchte bloß den aus diesen Gründen entstandenen Weltanschauungsbedürfnissen entsprechend die Philosophie weiterbilden. Dabei erkennt man - in ständig wachsendem Maße -, daß man in der ausgesprochen reaktionären, irrationalistischen Philosophie der Zeit vor 1848, in den reaktionären Schwächen der idealistischen Dialektik wertvolle Verbündete gewinnen kann. Die Philosophie geht also über den positivistischen Neukantianismus, bei Bewährung seiner Erkenntnistheorie, in reaktionärer Richtung hinaus. Auch hier handelt es sich darum, den objektiven Fortschritt, dessen gedanklicher Reflex die Dialektik und ihre Weiterentwicklung ist, in irrationalistischer Weise rückgängig zu machen, und zwar handelt es sich jetzt schon - dem Wesen nach, nicht nach der äußeren Form der meisten Auseinandersetzungen - darum: den dialektischen und historischen Materialismus auf diese Weise philosophisch zu vernichten. Wie diese Entwicklung vor sich geht, welche wichtigen Etappen sie hat, die von Wachstum und Aktivität des Gegners abhängen, werden wir in diesem Kapitel und in den folgenden detailliert analysieren.

Zweitens ist die philosophische Entwicklung auch des Imperialismus vom Kampf gegen den Materialismus beherrscht. Sie kann sich deshalb von der Erkenntnistheorie des subjektiven Idealismus nicht loslösen. Es ist einerlei, ob sie sich, wie in Deutschland, vorwiegend an Kant oder an Hume und Berkeley orientiert: die Unerkennbarkeit, ja die Nichtexistenz, die Undenkbarkeit einer vom Bewußtsein unabhängigen objektiven Wirklichkeit ist das, implizite Axiom einer jeden Philosophie dieser Zeit.

Es ist klar, daß das »Weltanschauungsbedürfnis« der Periode hier in Gegensatz zu der erkenntnistheoretischen Voraussetzung des eigenen Denkens gerät. Und als Lösungsversuch dieses Dilemmas tritt nun die Lebensphilosophie auf. Sie kann dabei sehr leicht an jene Formen anknüpfen, die im modernen Agnostizismus herrschend sind: da nämlich die klassische Grundfrage der Erkenntnistheorie, die Beziehung des Bewußtseins zum Sein, sich allmählich zu der Fassung: Verstand (mit Verstand gleichgesetzte, auf Verstandesmäßigkeit reduzierte Vernunft) versus begriffenes Sein verzerrte und

verdünnte, konnte eine Kritik des Verstandes einsetzen, der Versuch, die Schranken des Verstandes zu überschreiten, ohne dabei die Grundlagen des subjektiven Idealismus antasten zu müssen. Im Begriff »Leben«, besonders wenn dieser, wie stets in der Lebensphilosophie, mit dem »Erlebnis« identifiziert wird, konnte der Schlüssel zu allen diesen Schwierigkeiten gefunden werden. Das Erlebnis, sein Organon, die Intuition, das Irrationale als sein »natürliches« Objekt konnten alle notwendigen Elemente der »Weltanschauung« hervorzaubern, ohne de facto, nicht deklarativ, auf den Agnostizismus der subjektiv-idealistischen Philosophie, ohne auf das Leugnen der vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit, das zur Abwehr des Materialismus unentbehrlich geworden ist, verzichten zu müssen. Freilich erhält dieser Kampf jetzt äußerlich andere Formen. Der Appell an die Fülle des Lebens, des Erlebnisses gegenüber der dürren Armut des Verstandes gestattet der Philosophie einerseits, gegen die materialistischen Folgerungen aus der gesellschaftlichen und naturwissenschaftlichen Entwicklung im Namen einer Naturwissenschaft, der Biologie, aufzutreten. (Wir werden freilich sehen, daß die Beziehung der Lebensphilosophie zur Biologie eine sehr lockere, eine eher metaphysische als reale ist, niemals eine philosophische Verwertung der wirklichen Probleme in den biologischen Wissenschaften.) Andererseits entsteht dabei ein Pseudoobjektivismus, ein scheinbares Sich-Erheben über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus.

Diese Tendenz, sich über das angeblich falsche Dilemma von Idealismus und Materialismus zu erheben, ist eine allgemeine philosophische Bestrebung der imperialistischen Zeit. Beide Richtungen erscheinen dem bürgerlichen Bewußtsein vielfach als kompromittiert: der Idealismus wegen des unfruchtbaren Akademismus seiner Vertreter (mit dem Zusammenbruch der großen idealistischen Systeme als Hintergrund), der Materialismus vor allem wegen seiner Verbundenheit mit der Arbeiterbewegung, wobei es erwähnenswert ist, daß der neue, der dialektische Materialismus, in diesen Diskussionen selten auftaucht; der Materialismus der Marxschen Lehre wird einfach mit dem alten Materialismus (Moleschott, Büchner usw.) identifiziert, und dessen gedankliche Unfähigkeit, die neuen Errungenschaften der Physik begrifflich zu fassen, wird als Versagen des Materialismus überhaupt bewertet. So entsteht am Vorabend der imperialistischen Periode fast gleichzeitig bei Mach, Avenarius und Nietzsche ein philosophischer »dritter Weg«. Tatsächlich handelt es sich hier doch nur um eine Erneuerung des Idealismus, denn bei jeder Statuierung einer wechselseitigen Unzertrennbarkeit von Sein und Bewußtsein entsteht notwendig die erkenntnistheoretische Abhängigkeit des

Seins vom Bewußtsein: der Idealismus. Solange also der philosophische »dritte Weg« rein erkenntnistheoretisch bleibt, unterscheidet er sich nicht oder kaum vom alten subjektiven Idealismus (Mach-Avenarius in Beziehung zu Berkeley). Erst wenn diese Philosophie über das rein Erkenntnistheoretische hinausgeht, entsteht das eigentliche Problem der Pseudoobjektivität. Das Weltanschauungsbedürfnis der Zeit verlangt nämlich ein konkretes Weltbild, ein Bild von der Natur, der Geschichte, vom Menschen. Die Gegenstände, die hier gesetzt werden, können zwar laut der herrschenden Erkenntnistheorie nur vom Subjekt geschaffen werden, sie müssen aber zugleich, soll das Weltanschauungsbedürfnis befriedigt werden, als Gegenstände von objektivem Sein vor uns stehen. Die zentrale Stellung, die in der Methode dieser Philosophie das »Leben« einnimmt, insbesondere in jener spezifischen Form, daß das Leben immer in das »Erlebnis« subjektiviert und Erlebnis als Leben »objektiviert« wird, gestattet ein solches - vor einer wirklichen Erkenntniskritik allerdings nie standhaltendes - Schillern zwischen Subjektivität und Objektivität. Diese Tendenz wird noch verstärkt, wenn, zum entenmal entschieden bei Nietzsche, der Gedanke des Mythos in die philosophische Begriffsbildung eindringt. Daß die mythische Gegenständlichkeit eine vom Subjekt geschaffene ist, unterliegt keinem Zweifel. Andererseits erweckt die historische Langlebigkeit der Mythen, ihre allgemeine, unbestrittene Geltung in breiten Kulturkreisen die unkritische Illusion, als ob sie, trotz dieses subjektiven Ursprungs, trotz der Subjektgebundenheit ihrer Geltung (ihr »Sein« hängt vom Glauben ab), doch eine besondere Art der Objektivität repräsentieren würden. Der neue Zentralbegriff der Philosophie, gerade infolge seines bereits hervorgehobenen Schillerns zwischen Subjektivität und Objektivität (Erleben und Leben), verstärkt noch diese Illusionen, gibt ihnen einen zeitgemäßen Akzent: es scheint, als ob gerade diese Zeit berufen wäre, die durch den Verstand verödete, gottlos gemachte Welt, aus dem »Erleben« des »Lebens« heraus mit neuen Gestalten eines neuen Mythos wieder zusammenhängend, Perspektiven zeigend und sinnvoll zu machen.

Kurz gefaßt: das Wesen der Lebensphilosophie besteht in einem Umschlagen des Agnostizismus in Mystik, des subjektiven Idealismus in die Pseudoobjektivität des Mythos.

Dieser mythische »Objektivismus«, hinter dem stets eine subjektivistisch-agnostizistische Erkenntnistheorie steht, entspricht genau den weltanschaulichen Bedürfnissen der imperialistischen Reaktion. Man hat allgemein das Gefühl, daß eine Periode großer innerer wie äußerer geschichtlicher Ent-

Scheidungen bevorsteht (Nietzsche hat dies als erster offen ausgesprochen). Daraus entsteht die Notwendigkeit, über die gesellschaftliche Entwicklung, über Geschichte und Gesellschaft etwas Inhaltliches und Positives, etwas Weltanschauliches auszusagen, das heißt, über den Formalismus der Neukantianer hinauszugehen.

Man fühlt ein ständiges Wachsen der antikapitalistischen Stimmungen in der Intelligenz. Zur Zeit der letzten Bismarckkrise, zur Zeit der Aufhebung des Sozialistengesetzes, als die naturalistische Gärung in der deutschen Literatur vor sich ging, war z. B. die überwiegende Mehrzahl der jungen und begabten Intelligenz, wenn auch nur vorübergehend, wenn auch mit oft verschwommenen Vorstellungen, im Lager der Sozialdemokraten. Diese Tendenzen müssen also in die philosophische Weltanschauung aufgenommen werden, um in der Intelligenz die sozialistischen Tendenzen wirksamer bekämpfen zu können, als dies für die Ideologie der ordinären Reaktion möglich ist. Die lebensphilosophische Weltanschauung mit ihrem Kontrast des Lebendigen und des Toten, Erstarrten, Mechanischen übernimmt die Aufgabe, alle realen Probleme so weit zu »vertiefen«, daß sie von diesen naheliegenden gesellschaftlichen Konsequenzen weit abführen.

Die für die Reaktion gefährliche Stimmung in Deutschland beschränkt sich aber keineswegs auf eine Sympathie mit dem Sozialismus. Schon am Vorabend der imperialistischen Periode krachte der Bismarcksche Kompromiß in der Struktur des Deutschen Reichs in allen Fugen. Die Notwendigkeit eines Umbaus wurde allgemein gefühlt, sowohl von rechts wie von links. Geschichtsschreibung und Soziologie der Reaktion machten große Anstrengungen, um die zurückgebliebene politische Struktur des zweiten Reiches als etwas historisch Besonderes, historisch Neues, dem demokratischen Westen Überlegenes darzustellen, und hatten dabei in weiten Kreisen der Intelligenz große Erfolge.

Die. Lebensphilosophie kam ihnen philosophisch zu Hilfe. Ihr Relativismus untergrub wirkungsvoll den Glauben an den historischen Fortschritt und damit an die Möglichkeit und den Wert einer radikalen Demokratisierung Deutschlands. Das polare »Urphänomen« der Lebensphilosophie, der Gegensatz des Lebendigen und Erstarrten, konnte mühelos auch auf diesen Problemkomplex angewandt werden und die Demokratie als etwas Mechanisches, Erstarrtes philosophisch kompromittieren. Dieser wichtige Zusammenhang kann hier nur noch angedeutet werden. Die historische Rolle der deutschen Soziologie, Rechtsphilosophie, Geschichtsschreibung usw. wird, soweit sie unsere Probleme betrifft, später behandelt werden.

Dazu kommt, daß die zentrale Stellung des Erlebnisses in der Erkenntnistheorie der Lebensphilosophie notwendig einen Aristokratismus hochzüchtet. Eine Erlebnisphilosophie kann nur intuitiv sein - und die Fähigkeit zur Intuition besitzen angeblich nur die Auserwählten, die Mitglieder einer neuen Aristokratie. Es wird in späteren Zeiten, wenn die sozialen Gegensätze noch schärfer hervortreten, offen ausgesprochen, daß Verstand- und Vernunftkategorien die der demokratischen Pöbelhaftigkeit sind, während die wirklich vornehmen Menschen nur auf Grundlage der Intuition sich die Welt aneignen. Die Lebensphilosophie hat prinzipiell eine aristokratische Erkenntnistheorie.

Alle diese Motive, von denen wir nur die allerwichtigsten aufgezählt haben, wirken in der Richtung, daß die Lebensphilosophie herrschend und ihr agnostizistischer Relativismus zu einer neuen Weltanschauung aufgebauscht wird. Die offizielle Kathederphilosophie und die staatlichen Behörden verhalten sich zu diesen Tendenzen anfangs skeptisch. Erst allmählich durchdringt die Lebensphilosophie das ganze Denken des imperialistischen Deutschland. Der wichtigste Vorläufer und Begründer der imperialistischen Lebensphilosophie, Dilthey äußert sich gelegentlich scharf programmatisch über diese Lage. Er schildert die große Rolle, die die philosophische Weltanschauung in vergangenen politisch-sozialen Kämpfen gespielt hat. Und fährt fort: »Für den Politiker eine Lehre! Die Abwendung des heutigen Beamtentums und unserer Bourgeoisie von den Ideen und ihrem philosophischen Ausdruck mag sich so vornehm gebärden als sie wolle: sie ist nicht ein Zeichen des Tatsachensinns, sondern der Geistesarmut: nicht nur naturmächtige Gefühle, sondern auch ein geschlossenes Gedankensystem geben der Sozialdemokratie und dem Ultramontanismus vor den anderen politischen Kräften unserer Zeit ihr Übergewicht.«[1]

Diese Studien wollen die Entwicklung, die von hier ausgeht und in ihren letzten Konsequenzen zur »nationalsozialistischen Weltanschauung« führt, in ihren Hauptetappen verfolgen. Die hier skizzierte Linie will natürlich nicht besagen, daß der deutsche Faschismus ausschließlich nur aus dieser Quelle schöpfte. Ganz im Gegenteil. Die sogenannte Philosophie des Faschismus hat als wichtigste Basis die Rassentheorie, vor allem in der Form, wie sie von H. St. Chamberlain, freilich bereits unter Ausnützung der Ergebnisse der Lebensphilosophie, ausgebildet wurde. Damit aber eine so wenig fundierte

[1] Dilthey: Gesammelte Schriften, Leipzig-Berlin 1914, Bd. II, S. 91.

und kohärente, so zutiefst unwissenschaftliche, so grob dilettantische »Weltanschauung« zur herrschenden werden konnte, war eine bestimmte philosophische Atmosphäre, 'ein Zersetzen des Vertrauens zu Verstand und Vernunft, eine Zerstörung des Glaubens an den Fortschritt, eine Leichtgläubigkeit gegenüber Irrationalismus, Mythos und Mystik vonnöten. Und eben diese philosophische Atmosphäre hat die Lebensphilosophie geschaffen.

Natürlich nicht bewußt. Und je weiter wir zeitlich vom Hitlertum stehen, desto weniger. Es wäre lächerlich, in Dilthey oder Simmel bewußte Vorläufer des Faschismus zu sehen, sie waren es nicht einmal in dem Sinne, wie Nietzsche oder Lagarde dessen Vorfahren waren. Es kommt aber hier nicht auf eine psychologische Analyse der Absichten, sondern auf die objektive Dialektik der Entwicklung selbst an. Und im objektiven Sinne hat jeder hier behandelte Denker zu der Schaffung jener philosophischen Atmosphäre beigetragen, von der wir eben sprachen.

II *Dilthey als Begründer der imperialistischen Lebensphilosophie*

Wilhelm Dilthey ist neben und nach Nietzsche der wichtigste, einflußreichste Vorläufer der imperialistischen Lebensphilosophie. Während aber Nietzsche die entscheidende Wendung zur imperialistischen Lebensphilosophie vollzog, indem er ihre Spitze gegen den neuen Träger des historischen Fortschritts, gegen das Proletariat, kehrte und damit sehr früh die offene Attacke gegen jede Wissenschaftlichkeit einleitete, ist Dilthey in einem viel eigentlicheren Sinn ein Vorläufer, eine Obergangsfigur, Sein Ausgangspunkt ist der positivistische Neukantianismus der sechziger, siebziger Jahre. Diesen will er allmählich zu einer neuen Weltanschauung umbauen. Dabei bleibt er subjektiv immer auf dem Standpunkt der Wissenschaft, ohne mit dem Kantianismus und insbesondere mit den Einzelwissenschaften einen offenen Bruch zu vollziehen. Objektiv freilich entsteht bei ihm eine sehr folgenreiche Untergrabung der Wissenschaftlichkeit der Philosophie, die auf die Dauer sicherlich ebenso wirksam gewesen ist wie die direkten Angriffe Nietzsches.

Der Ausgangspunkt Diltheys ist psychologisch und historisch. Sein eigentliches Lebenswerk sollte eine »Kritik der historischen Vernunft« sein; Kant sollte an die Bedürfnisse der Gegenwart angepaßt, seine Philosophie so weitergebildet werden, daß sie zur Begründung der Geisteswissenschaften, im wesentlichen: der Geschichte (selbstverständlich einer Geschichte im Sinne Rankes oder Jakob Burckhardts, nicht in dem der Fortschrittsperiode des

Bürgertums) geeignet sein. Damit bleiben die grundlegenden Charakterzüge des positivistisch aufgefaßten Kant: Agnostizismus, Phänomenalismus unverändert beibehalten; wie bei allen modernen Kantianern werden auch bei Dilthey die Schwankungen des Meisters zum Materialismus in der Lehre vom »Ding an sich« vollständig liquidiert. Trotz dieser Kantschen »Orthodoxie« Diltheys ist seine Philosophie ein wichtiger Schritt über den Neukantianismus hinaus in der Richtung des lebensphilosophischen Irrationalismus. Sie befördert nicht nur das Emporwachsen der eigentlichen Lebensphilosophie, sondern auch, im engen Zusammenhang mit ihr, die Renaissance der nachkantischen Philosophien (Neuromantik, Neuhegelianismus); sie ist zugleich eine Parallelströmung zur phänomenologischen Schule, deren lebensphilosophische Weiterentwicklung gerade Dilthey vorwegnimmt und beeinflußt; zugleich eine deutsche Parallelerscheinung zu Bergson und zum Pragmatismus. Natürlich treten diese Tendenzen bei Dilthey erst allmählich in voller Deutlichkeit hervor. Seine Anfänge stehen dem positivistischen Neukantianismus sehr nahe, wenn auch die Keime des Neuen bereits am Anfang sichtbar sind. Hier können wir nur ein kurzes Resümée seiner wesentlichsten Anschauungen geben, ohne auf ihre Entwicklung einzugehen.

Die Diltheysche erkenntnistheoretische Begründung der Lebensphilosophie geht davon aus, daß das Erlebnis der Welt die letzte Grundlage der Erkenntnis ist. »Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann sich alles Erfahren und Denken expliziert. *Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt.* Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit.«[1] Das klingt beim ersten Anhören wie ein Versuch, einen objektiven Idealismus erkenntnistheoretisch zu begründen. Wenn alle Kategorien in der objektiven Wirklichkeit enthalten sind und unsere Erkenntnis sie nur von dort abliest, ist offenbar die subjektivistische Enge des neukantianischen Idealismus, dessen Unfähigkeit, ein wirkliches Weltbild zu geben, überwunden.

Dieser Schein verstärkt sich noch, wenn man sich mit der Position Diltheys näher bekannt macht. Dilthey hat das richtige Gefühl, daß die erkenntnistheoretische Lösung der Beziehung des Menschen zur objektiven

[1] Ebd., Bd. V,S. 83.

Außenwelt nur auf dem Wege der Praxis geklärt werden kann. »Könnte man sich einen Menschen denken, welcher ganz Wahrnehmung und Intelligenz wäre, dann würde dieser intellektuelle Apparat vielleicht alle möglichen Mittel zur Projektion von Bildern enthalten: niemals würde dieses alles doch die Unterscheidung eines Ich von realen Gegenständen möglich machen. Deren Kern ist vielmehr das Verhältnis von Impuls und Hemmung der Intention, von Wille und Widerstand . ..« (»Realität der Außenwelt«). Liest man jedoch die Ausführungen Diltheys weiter, so sieht man, daß hier überall keineswegs, von der objektiven Wirklichkeit selbst die Rede ist. Impuls usw. sind für Dilthey nicht Organe, Vermittlungen, um eine vom Bewußtsein unabhängig existierende Wirklichkeit zu erfassen und Schritt für Schritt gedanklich zu bewältigen, sondern sie bilden bloß »gleichsam die Innenseite des Zusammenhanges unserer Wahrnehmungen, Vorstellungen und Denkvorgänge. Impuls, Druck, Widerstand sind nun gleichsam die festen Bestandteile, welche allen äußeren Objekten ihre Solidität mitteilen. Wille, Kampf, Arbeit, Bedürfnis, Befriedigung sind die immer wiederkehrenden kernhaften Elemente, welche das Gerüst geistigen Geschehens ausmachen« (»Realität der Außenwelt«). Die von Diltheys Erkenntnistheorie dargestellte Welt ist ebenso rein bewußtseinsbestimmt, wie die der Neukantianer, denn alle »praktischen« Kategorien, die er heranzieht, sind ebenso Elemente der Welt des Subjekts wie jene »rein intellektuellen«, gegen die er polemisiert, die er zu überwinden trachtet. Gerade das Schicksal eines in dieser Zeit selten bewußten und selten entschiedenen Anlaufs zum Erfassen der Objektivität des Wirklichen, der von der Ahnung eines Zusammenhangs zwischen Praxis und Erfassung der objektiven Wirklichkeit ausgeht, zeigt die Richtigkeit unserer Auffassung, daß die Erkenntnistheorie der Lebensphilosophie prinzipiell und nie über den subjektiven Idealismus der vorangegangenen Periode hinausgeht.

Gerade hier ist es aber notwendig, das Unterscheidende, das Neue an der lebensphilosophischen Fragestellung aufzuzeigen. Dilthey schließt diesen Gedankengang mit den Worten: »Hier ist das Leben selber. Es ist beständig sein eigener Beweis.«[1] Und er fügt an einer anderen Stelle hinzu, daß dadurch alle Probleme der Transzendenz, die im Kantschen Ding an sich enthalten waren, von selbst zur Lösung gelangen: »Auf dem Standpunkt des Lebens gibt es keinen Beweis durch Überschreitung des im Bewußtsein

[1] Ebd., S. 130 f.

Enthaltenen auf etwas Transzendentes. Wir analysieren nur, worauf im Leben selbst der Glauben an die Außenwelt beruht. *Die fundamentalen Voraussetzungen der Erkenntnis sind im Leben gegeben und das Denken kann nicht hinter sie greifen.* Es kann sie an ihrer Verwertungstragweite in der Wissenschaft erproben, probieren. Darum aber sind sie nicht Hypothesen, sondern sie sind aus dem Leben entspringende Prinzipien oder Voraussetzungen, welche in die Wissenschaft als die Mittel, an welche sie gebunden sind, eingehen. Dächte man sich eine Vernunft ohne Wille und Gemüt, so würde diese intellektuelle Weltkugel, welche ein Bewußtsein wäre, wohl Unterschiede der Abhängigkeit im Auftreten, die Regelmäßigkeit darin entwickeln, welche der Kausalvorstellung und dem Unterschied von Ich und Objekten entsprechen würden, aber es haftet doch schließlich selbst der Unterschied von Subjekt und Objekt an den Funktionen, also Tätigkeiten und Bild. Auch ist der Erkenntniswert des Gegensatzes von Ich und Objekt nicht der einer transzendenten Tatsache, sondern das Ich und das Andere oder Außen sind eben nichs anderes, als was in den Erfahrungen des Lebens selbst enthalten und gegeben ist. *Dieses ist alle Wirklichkeit.*«[1] Hier hat man die ganze erkenntnistheoretische Grundlage der Lebensphilosophie in Reinkultur vor sich. Infolge der - unbewußten - Identifizierung von Leben und Erleben erhalten wir jenes Schillern zwischen - scheinbarer - Objektivität und - wirklicher - Subjektivität, die das Wesen der lebensphilosophischen Pseudoobjektivität ausmacht. Denn würde Dilthey seine ursprüngliche Intention auf Objektivität konsequent zu Ende führen, so müßte er bald dessen innewerden, daß jener »Widerstand«, dem seine Impulse usw. begegnen, etwas Weiteres und Umfassenderes, etwas ganz anderes ist als bloß die »objektive« Seite des Lebens; das Erlebnis trifft hier auf die objektive Wirklichkeit, und das Leben ist nur ein Teil von ihr, wenn man nicht - was Dilthey fernsteht - die gesamte objektive Wirklichkeit hylozoistisch als Leben auffaßt. Die Diltheysche Fragestellung bleibt aber in der - nie zu Ende gedachten, nie wirklich analysierten - Einheit von Erleben und Leben stecken. Die objektive, vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit nimmt Dilthey gar nicht zur Kenntnis.

Es ist hier eine entfernte Analogie zu der Problematik der klassischen deutschen Philosophie vorhanden, in welcher auch ein derartiges Subjekt-Objekt gesucht und angeblich auch gefunden wurde (Subjekt und Substanz in der

[1] Ebd., S. 136 f.

»Phänomenologie des Geistes«). Jedoch gerade hier sind die Unterschiede weitaus aufschlußreicher als die Analogien. Erstens geht Hegel bewußt und entschieden über den Subjektivismus der Kantschen Erkenntnistheorie hinaus, während Dilthey bei ihren neukantianischen, noch entschiedener subjektivistischen Fortsetzungen landet. Zweitens umfaßt in der klassischen deutschen Philosophie die Objektseite des denkenden Subjekt-Objekts die gesamte Wirklichkeit, während das Diltheysche Subjekt-Objekt bloß ein In-eins-Setzen von Erleben und Leben ist, mit einer entschiedenen Präponderanz des enteren. Bei jener entsteht also doch eine Art von Objektivität, wenn auch mit aller Problematik, die zum Wesen des objektiven Idealismus gehört, während die Diltheysche eine Pseudoobjektivität bleiben muß. Drittens gestattet, ja fordert die Lösung der klassischen deutschen Philosophie eine rational-dialektische Erkenntnis der Welt; die Verwandlung der Substanz in Subjekt bei Hegel ist zugleich die Entdeckung des alles umfassenden und alle Tiefen ergreifenden Waltens der Vernunft in der Wirklichkeit, während die Diltheysche ungeklärte Vereinigung von Leben und Erlebnis notwendig das Wesen der so erfaßten Wirklichkeit als etwas prinzipiell Irrationales setzen muß.

Die große Entdeckung Diltheys ist also, daß unser Glauben an die Realität der Außenwelt aus dem Erlebnis des Widerstandes und der Hemmung entspringt, welche uns durch die willensmäßige Beziehung zu Personen und Dingen der Außenwelt aufgezwungen werden. Die Kantsche »Affektion« des Subjekts durch das Ding an sich (der Stein des Anstoßes für alle seine Anhänger von Maimon bis zur Marburger und Südwestdeutschen Schule) wird hier lebensphilosophisch erneuert, aber gerade dadurch ihres ursprünglichen materialistischen Beigeschmacks beraubt. Dilthey legt seine Anschauungen folgendermaßen dar: »Das Ding und dessen begriffliche Formel: die Substanz ist ... nicht eine Schöpfung des Verstandes, sondern der Totalität unserer Seelenkräfte.«[1] Die Außenwelt ist also nicht unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, nur ist ihr »Produzent« nicht der Verstand oder die Vernunft, sondern die lebensphilosophisch gefaßte Totalität des menschlichen Geistes. Diese scheinbare Erweiterung der erkenntnistheoretischen Grundfragen würde nach Diltheys Meinung bei intellektualistischer Konzeption einen unlösbar widerspruchsvollen Begriff des Bewußtseinstranszendenten entstehen lassen. Aber, führt Dilthey weiter aus, die Grundlage dieser

[1] Ebd., S. 125.

Kategorien »liegt in den Erfahrungen unseres Willens und der mit ihm verbundenen Gefühle. Alle Empfindungen und Denkprozesse umkleiden gleichsam nur diese Erfahrung.« In dem Maße, wie sich hier die Erfahrungen summieren, »wächst der Charakter der Wirklichkeit, welchen die Bilder für uns haben. Sie wird zu einer Gewalt, die uns ganz umfängt... Hier ist das Leben selber, es ist beständig sein eigener Beweis.«

Wir haben den Gedankengang Diltheys etwas ausführlicher zitiert, damit dem Leser klar werde, wie wenig er trotz seiner »Entdeckung«, trotz seiner neuen Terminologie in der zentralen Frage der Erkenntnistheorie über den agnostizistisch-solipsistischen Charakter des Neukantianismus hinausgekommen ist. Aber wie alle moderenen Idealisten, verwahrt sich auch Dilthey gegen diese Konsequenzen, die man mit Recht aus seiner Erkenntnistheorie zieht, gegen die Auffassung seiner Position als eines subjektiven Idealismus und Agnostizismus. Je weiter er sich in konkreten Erörterungen vom ursprünglichen Problem der Erkenntnistheorie entfernt, desto energischer gebärdet er sich so, als ob er eine vom Bewußtsein unabhängige Außenwelt anerkennen würde. So führt er gelegentlich aus, daß die Gesetze der Naturwissenschaften, ihre Voraussetzungen von Tatsachen eine jede Skepsis widerlegten. »Das erweist uns doch klar, daß es eine von uns unabhängige gegenständliche Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen gibt. Diese ist der Ausdruck einer von uns unabhängig bestehenden großen Realität.« Freilich versäumt er nicht, sofort hinzuzufügen: »Es ist gewiß, daß wir sie selber niemals erblicken«[1], nur Symbole, Zeichen usw.

Eine solche lebensphilosophische Wendung der Kantischen erkenntnistheoretischen Grundfrage rückt notwendig die Psychologie ins Zentrum des philosophischen Interesses. Dies ist auch noch ein allgemeiner Zug des positivistisch erneuerten Kant, der Anfangstendenzen von Dilthey. Mit dem Heranreifen seiner speziellen Anschauungen entsteht aber hier etwas qualitativ Neues: das Programm einer Psychologie besonderer Art. Es handelt sich um den Gegensatz der bisherigen »erklärenden« (kausalen, Gesetze suchenden) Psychologie zu einer »beschreibenden« oder »verstehenden«. Diese neue Wissenschaft soll zur Grundlegung aller »Geisteswissenschaften« (Diltheys Terminus für die Gesellschaftswissenschaften), vor allem der Geschichte dienen.

Um dieses Problem konkretisiert sich die allgemeine Entstehungsgeschichte der Lebensphilosophie. Eine gewisse relative Berechtigung der Fragestellung

[1] Ebd., Bd. VIII, S. 225.

selbst besteht aus der Kritik der Vorurteile und Grenzen des Positivismus, der meint, mit Hilfe einiger abstrakter psychologischer Kategorien den Geschichtsablauf und erst recht seinen Zusammenhang aufdecken zu können. Da aber diese Unzufriedenheit sich nicht den wahren Ursachen des geschichtlichen Zusammenhangs, der ökonomischen Struktur der Gesellschaft und ihren Wandlungen zuwendet, entsteht als falsche Antwort das Bedürfnis nach einer neuen, qualitativen totalen und lebendigen Psychologie.
Eine falsche Antwort, denn die neue Psychologie ist dem Geschichtsablauf gegenüber ebenso abstrakt, ebenso sekundär wie die alte. Da die objektive Basis der Geschichte breiter, weiter und tiefer ist als jedes individuelle Bewußtsein, was in anderen Zusammenhängen, wie wir sehen werden, Dilthey selbst anerkennen muß, ist jede Psychologie als fundamentale Methode der Geschichte notwendig abstrakt, geht an den entscheidenden Problemen der Geschichte vorbei. Eine Psychologie als Fundamentalwissenschaft der Geschichte kann es nicht geben; denn die Psychologie der geschichtlich handelnden Menschen kann nur aus den materiellen Grundlagen ihres Seins und ihrer Tätigkeit, vor allem aus ihrer Arbeit und aus deren objektiven Bedingungen erfaßt werden. Selbstverständlich entstehen auch hier komplizierte Wechselwirkungen, jedoch die materielle Basis bleibt das Primäre, das »letzten Endes« (Engels) Entscheidende Diltheys Versuch, die Psychologie so umzugestalten, daß sie sich zur Grundlage der »Geisteswissenschaften« eigne, stellt also ihre Beziehung zur objektiven gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ebenso auf den Kopf, wie die des von ihm bekämpften Positivismus. Die Diltheysche Wendung besteht nur darin, daß an die Stelle der falschen Abstraktion des bloß Verstandesgemäßen eine irrationale, angebliche Totalität des erlebten Lebens tritt. Der Unterschied besteht bloß darin — und dieses »bloß« drückt den Übergang zur neuen Periode der Lebensphilosophie genau aus -, daß die Psychologie der Positivisten ein flacher, mechanischer Rationalismus war, während Dilthey eine wirkliche dialektische Frage zwar ahnt, sie jedoch von Anfang an irrationalistisch stellt und löst, ihren dialektischen Charakter verschwinden läßt.

Dilthey bemängelt vor allem an der alten »erklärenden« Psychologie, daß sie das Problem der Beziehung der seelischen zur körperlichen Welt nicht lösen kann, daß in ihr ein Gewirr von gleich unbeweisbaren Hypothesen den Weg zur Wirklichkeit versperrt. Auch hier ist die Unzufriedenheit mit der positivistischen Psychologie, die die materialistische Abhänggkeit der seelischen Phänomene von den materiell-körperlichen nicht zugeben will, sich jedoch scheut, eine offen idealistische Antwort zu geben, relativ berechtigt.

Die lebensphilosophische Lösung besteht jedoch bloß darin, daß das wirkliche Problem irrationalistisch beiseite geschoben wird. Das Leben soll die Einheit von Leib und Seele beinhalten. Da jedoch, wie wir bereits wissen, für Dilthey Leben eigentlich Erlebnis bedeutet, wird eine radikal subjektivistische Beantwortung der Frage in eine scheinobjektive Terminologie gekleidet und die Dualität von Körper und Seele so »aufgehoben«, daß alle Gegenstände der Psychologie auf die Ebene der Erlebtheit projiziert erscheinen. Die Hypothesen der bisherigen Psychologie sollen von der einfachen Beschreibung der psychischen Tatbestände abgelöst werden, womit zugleich jede kausale, gesetzmäßige Erkenntnis auf diesem Gebiet in den Hintergrund gedrängt und ein neuer Raum für den Irrationalismus geschaffen wird.

Diltheys Fragestellung bezweckt eine neue methodologische Fundamentierung der Geschichtswissenschaften. Diese entarteten nun im Positivismus dahingehend, daß die eigentliche Wirklichkeit der Geschichte immer mehr in den Hintergrund trat hinter akademistische Auseinandersetzungen mit den Anschauungen der Gelehrten über die Erscheinungen der Geschichte, der Literatur und Kunst, der Philosophie usw. Diesem Alexandrinismus gegenüber ist die Opposition Diltheys, seine »Wendung zur Sache selbst«, die er schon früher in seiner Praxis gezeigt hat, und die er hier theoretisch-methodologisch formuliert, verständlich und ist auch in der Folge sehr einflußreich geworden. (Die befruchtende Wirkung der phänomenologischen Methode hat ähnliche Quellen.) Damit wird Dilthey zum Begründer der »geisteswissenschaftlichen Methode«. Bei aller Anerkennung der relativen Berechtigung ihrer Kritik des akademistischen Positivismus muß aber auch hier betont werden, daß die von Dilthey und den Phänomenologen in den Mittelpunkt gestellte »Sache selbst« - eben nicht die Sache selbst in ihrer Totalität und Objektivität ist. Sie ist nicht total, denn die eigentlichen gesellschaftlichen Zusammenhänge und Bestimmungen verschwinden neben der »Einzigartigkeit« isolierter Gegenstände, und wo diese verbunden werden, geschieht dies mit Hilfe mythifizierter Abstraktionen und Analogien. Sie ist nicht objektiv, denn das Erlebnis als Organon der Erkenntnis schafft eine Atmosphäre der subjektivistischen Willkür in Auswahl, Betonung, Bestimmung usw. Bei Dilthey ist noch eine gewisse Tendenz zur Objektivität vorhanden; aber schon bei Gundolf tritt die subjektivistische Willkür als bewußt gewordene Methode deutlich in den Vordergrund.

Dieser Kampf der »beschreibenden Psychologie« gegen Gesetz und Kausalität bezieht sich freilich bei Dilthey (wie etwas später bei den Neukan-

tianern Windelband und Rickert) nur auf die Geisteswissenschaften. In diesen treten die Gegenstände »von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter« auf, während die Naturwissenschaften als Gegenstand »Tatsachen haben, welche ins Bewußtsein von außen, als Phänomene und einzeln gegeben auftreten«. Also: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.«[1]

Dabei ist zu bemerken, daß diese Anerkennung der gesetzmäßigen (wenn auch phänomenalistischen) Objektivität der Natur von Diltheys Erkenntnistheorie aus inkonsequent ist. Tritt das mythisierte Leben an die Stelle des Kantschen Dings an sich, so ist nicht abzusehen, warum die Natur hier eine Ausnahme bilden sollte. Gerade hier zeigt sich, wie instinktiv Dilthey Leben und Erlebnis identifiziert, denn vom Erlebnis aus ist die Zweiteilung konsequent - freilich auch rein subjektivistisch. Es ist also kein Zufall, daß die spätere Entwicklung Diltheys Inkonsequenz dahingehend korrigiert hat, daß sie auch die Natur in die subjektivisch-irrationalistische Gleichsetzimg von Leben-Erlebnis einbezieht.

Damit rückt der Irrationalismus in den Mittelpunkt der Wissenschaftslehre Diltheys, wenigstens, soweit diese die Geisteswissenschaften behandelt; diese umfassen jedoch praktisch sein ganzes Lebenswerk. Er bestimmt das Wesen des »Vertehens« folgendermaßen: »So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden. Und eine letzte, obwohl ganz subjektive Sicherheit, die in diesem Nacherleben liegt, vermag durch keine Prüfung des Erkenntniswertes der Schlüsse ersetzt zu werden, in denen der Vorgang des Verstehens dargestellt werden kann. Das sind die Grenzen, die der logischen Behandlung des Verstehens durch dessen Natur gesetzt sind.«[2] Und im Laufe der späteren Ausführungen noch energischer zusammenfassend: »Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.«

Daraus folgt notwendigerweise eine aristokratische Erkenntnistheorie. Dilthey geht auch hier konsequent bis ans Ende. Er sagt über die Hermeneutik, die systematische Anwendung des »Verstehens«, sie »ist aber divinatorisch und ergibt niemals demonstrative Gewißheit«. Und an anderen Stellen hebt er hervor, daß die Interpretation »als das *kunstmäßig* nachbildende Verstehen immer etwas Genialisches«[1] an sich haben muß. Die neue Psychologie ist also nach Diltheys Auffassung von vornherein ein Privileg, eine Geheimlehre einer bestimmten ästhetisch-historizistischen geistigen Aristokratie.

[1] Ebd., Bd. V, S. 143 f.
[2] Ebd., Bd. VII, S. 213 u. 261.

Von der Diltheyschen Fragestellung aus, die, wie wir gesehen haben, ein tief fundiertes ideologisches Bedürfnis der bürgerlichen Intelligenz der imperialistischen Periode ausdrückt, ergibt sich notwendig diese methodologisch zentrale Stellung der Intuition. Und wie stets in der Geschichte der Philosophie, wenn ein derart verzweifelter Ausweg aus einer sonst ausweglosen Lage gesucht und mittels eines salto mortale, wie man meint, gefunden wird, bleiben die wirklichen erkenntnistheoretischen und methodologischen Voraussetzungen einer solchen »Lösung« ununtersucht und das gröbste methodologische quid pro quo wird von den Anhängern nicht entdeckt, weil das Bedürfnis nach einer »Lösung« so stark ist, daß es alle eventuellen Bedenken verdunkelt.

Diese neue »Objektivität« setzt ein neues Organ der Erkenntnis voraus. Eine zentrale Frage der imperialistischen Philosophie ist es, dieses neue Verhalten der Erkenntnis, dieses neue Erkenntnisorgan, die Intuition, dem begrifflichen, rationalen Denken gegenüberzustellen. In der Wirklichkeit steht die Sache so, daß die Intuition ein psychologisches Element einer jeden wissenschaftlichen Arbeitsmethode bildet. Bei einer oberflächlichen Betrachtung kann in bezug auf die Intuition der unmittelbare Schein entstehen, als wäre sie konkreter, synthetischer als das abstrakte, mit Begriffen arbeitende diskursive Denken. Dies ist freilich bloß ein Schein; denn die Intuition bedeutet psychologisch nichts anderes als das plötzliche Bewußtwerden eines bis dahin teilweise unbewußt sich fortsetzenden Gedankenprozesses. Sie ist also sachlich nie vom größtenteils bewußten Arbeitsprozeß abtrennbar. Und für das gewissenhafte wissenschaftliche Denken ist es eine ernste Aufgabe, bei diesen »intuitiv« errungenen Resultaten erstens zu kontrollieren, ob sie auch wissenschaftlich standhalten, und zweitens, sie in das System der rationalen Begriffe organisch derart einzufügen, daß es nachträglich überhaupt nicht mehr zu unterscheiden sei, was von dem Folgerungsvermögen (bewußt), was mit Hilfe der Intuition (unter der Schwelle des Bewußtseins und nur später bewußt geworden) aufgedeckt wurde. Die Intuition ist also in der Wirklichkeit, an ihrer richtigen Stelle, als psychologisches Moment des Arbeitsprozesses

[1] Ebd., Bd.V,S.278.

einerseits die Ergänzung des begrifflichen Denkens und nicht sein Gegensatz, andererseits wird das intuitive Auffinden eines Zusammenhanges nie zum Kriterium der Wahrheit.

Bei einer oberflächlichen psychologischen Beobachtung des wissenschaftlichen Arbeitsprozesses entsteht die Illusion, als wäre die Intuition ein von dem abstrakten Denken unabhängiges Organ zur Erfassung höherer Zusammenhänge. Diese Illusion, die Verwechslung der subjektiven Arbeitsmethode mit der objektiven Methode der Wissenschaft, wird, von dem allgemeinen Subjektivismus der imperialistischen Philosophie unterstützt, zur Grundlage der modernen Intuitionstheorie. Diese Illusion wird durch die Beziehung des hier entstehenden Prozesses zur dialektischen Erkenntnis noch erhöht: aus einer subjektivistischen Perspektive scheint es naheliegend, anzunehmen, der dialektische Widerspruch komme auf begrifflichem Wege zustande, während seine synthetische Lösung, seine Auflösung in eine höhere Einheit der Intuition zu verdanken sei. Dies ist natürlich eine Illusion, denn die wirkliche Dialektik drückt jede Synthese wieder auf begrifflichem Wege aus, und keine Synthese wird von ihr als endgültige Gegebenheit anerkannt. Das echte wissenschaftliche dialektische Denken enthält immer, gerade weil es die richtige Spiegelung der Gegenstände der wirklichen Welt ist, die begriffliche Verbindung, die begriffliche Analyse von Gedanken. Deshalb ist die Intuition kein Organ der Erkenntnis, kein Element der wissenschaftlichen Methode. All dies hat, wie wir gesehen haben, Hegel Schelling gegenüber in der Einleitung zur »Phänomenologie« klar ausgeführt.

In der Philosophie der imperialistischen Periode hingegen erhält die Intuition in der objektiven Methodik eine zentrale Stellung. Dieses Bedürfnis taucht unmittelbar deshalb auf, weil sich die Denker von dem erkenntnistheoretischen Formalismus der vorhergehenden Periode abwenden. Sie müssen sich von ihm abwenden; denn das Suchen nach einer Weltanschauung bedeutet schon an sich eine inhaltliche Fragestellung. Die Erkenntnislehre des subjektiven Idealismus ist jedoch notwendigerweise eine rein formale und nicht dialektische Analyse, ist keine gedankliche Formulierung des Inhalts der Begriffe. Wenn das Denken über diese Grenzen hinausstrebt, wenn es reale Inhalte philosophisch erkennen will, dann muß es sich einerseits auf die Widerspiegelungstheorie des Materialismus stützen, andererseits auf den dialektisch begriffenen Weltzusammenhang, und zwar auf einen Weltzusammenhang, der nicht bloß als statischer Zusammenhang von Objektivitäten und Strukturen zu fassen ist, sondern als der dynamische Zusammenhang der Entwicklung (der Aufwärtsbewegung) und damit der vernünftigen

Geschichte. Für die imperialistische Philosophie ist die Intuition ein Behelf dafür, sich von dem Formalismus der Erkenntnistheorie, und mit ihm von dem subjektiven Idealismus und Agnostizismus (scheinbar) abzuwenden, ohne deren Grundlagen im mindesten zu erschüttern.

Diese Philosophie wird also stets mit dem Anspruch auftreten, daß jener Inhalt, dem sie zustrebt, jene weltanschauliche Wirklichkeit, die sie zu erreichen sucht, als eine qualitativ andere, höhere Wirklichkeit zu werten sei als die begrifflich faßbare. Und in diesem Zusammenhang erweckt die subjektivistisch interpretierte Tatsache der Intuition den Anschein, als wäre sie das Zeichen einer Erleuchtung im Erfassen dieser höheren Welt. Hier wird es für die neue Philosophie zur Lebensfrage, die von der Seite der begrifflichen Analyse ausgehende Kritik um jeden Preis zurückzuweisen. Dieser Selbstschutz der Intuition entstand bereits auf der Linie der aristokratischen Erkenntnistheorie in alten ähnlichen Philosophien (bereits in einem Teil des alten religiösen Mystizismus). Sie stellt sich auf den Standpunkt, daß nicht jedem das intuitive Erfassen der höheren Wirklichkeit gegeben sei. Wer also für die intuitive Anschauung begriffliche Kriterien sucht, der beweist bloß, daß ihm für die intuitive Erfassung der höheren Wirklichkeit jede Fähigkeit versagt ist. Seine Kritik ist also bloß eine Entlarvung seiner eigenen niedrigeren Art, so wie auch jene Menschen im Andersen-Märchen »untauglich oder unerlaubt dumm« sein sollten, die auf dem nackten Kaiser die schönen neuen Kleider nicht sehen konnten. Eine derartige »Erkenntnistheorie« der Intuition ist auch schon deshalb notwendig, weil der Natur der Sache nach jede so erfaßte »Wirklichkeit« willkürlich, unkontrollierbar ist. Die Intuition ist als Organ der höheren Erkenntnis zugleich eine Rechtfertigung dieser Willkürlichkeit.

Diese bei Dilthey selbst noch, formell angesehen, sachlich nüchterne Proklamierung des Irrationalismus der Lebenszusammenhänge, der divinatorischen Intuition als ihres Erkenntnisorgans, ist die Grundlage der großen Wirkung Diltheys schon in der Vorkriegszeit. Wir verweisen nur auf die, vor allem literaturgeschichtliche und ästhetische Tätigkeit der Georgeschule. Für ihren geistigen Führer, Gundolf, genügt die Trennung von Erklären und Verstehen nicht mehr. Er macht auch innerhalb des Erlebens einen Unterschied zwischen »Urerlebnis« und »Bildungserlebnis«, wobei der antihistorische, antigesellschaftliche Charakter der Intuitionslehre hier weitaus entschiedener zum Ausdruck kommt als bei Dilthey selbst oder sogar bei Simmel. Denn, wenn man Inhalt und Methodik dieser Unterscheidung bei Gundolf näher betrachtet, sieht man, daß das Kriterium des eigentlichen unverfälschten Erlebnisses, des »Urerlebnisses«, gerade darin besteht, daß es aus dem Zusammenhang

der verständig-vernünftig erfaßbaren gesellschaftlichen Umwelt herausgerissen ist, daß sein unmittelbarer Inhalt ihre Bestimmungen überspringt, sein philosophischer Gehalt rein irrationalistisch (metarationell) geworden ist. »Unter Urerlebnis«, sagt Gundolf, »verstehe ich z. B. das religiöse, das titanische oder das erotische - unter Bildungserlebnissen Goethes verstehe ich sein Erlebnis deutscher Vorwelt, Shakespeares, des klassischen Altertums, Italiens, des Orients, selbst sein Erlebnis der deutschen Gesellschaft.« [1]

Freilich ist Dilthey noch kein Irrationalist im Ausmaß des Nachkriegsimperialismus. Dies äußert sich schon darin, daß seine Methode sich auf die Geisteswissenschaften beschränkt. Aber auch hier ist der Irrationalismus zwar die Endkonsequenz seiner Methode, jedoch eine Konsequenz, die er stets bestrebt ist, zu überwinden, ins Geleis einer quasi Wissenschaftlichkeit zurückzuleiten. Denn Dilthey glaubt noch nicht an einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Vernunft und Leben, Wissenschaft und Intuition. Er meint vielmehr, daß es möglich ist, aus dem Erlebnis heraus den ganzen Reichtum der subjektiven und objektiven Welt herauszuentwickeln, vom Erlebnis, über dessen Verstehen und die Systematisierung dieses Verstehens in der methodischen Interpretation der Hermeneutik zu einem höheren, umfassenderen Begriff der Wissenschaftlichkeit zu gelangen. Daß seine beiden Grundtendenzen einander widersprechen, merkt er, der alles in allem ein Mann von ungewöhnlichen Kenntnissen und echter Gelehrsamkeit war, selbst oft, er spricht die so entstehenden Antinomien offen aus, macht aber immer wieder - vergebliche - Versuche, sie zu überwinden.

Schon unsere bisherigen Darlegungen zeigen, daß diese Antinomien von seinem Ausgangspunkt, von seiner Methode aus notwendig unaufhebbar sind. So spricht er selbst über den Zirkel bei der lebensphilosophischen Begründung der Geschichtswissenschaft: »Was das Leben sei, soll die Geschichte lehren. Und die ist auf das Leben angewiesen.« [2] So steht gleich am Eingang der Methode ein circulus vitiosus. Der falsche Zirkel ist eben der der Pseudoobjektivität. Ihre Grundlage ist die Diltheysche Fassung des identischen Subjekt-Objekt: Leben gleich Erlebnis. Bei einer wirklich objektiven Methode (und sei sie auch die eines objektiven Idealismus) ist es klar, daß die Kategorien, wenigstens in ihrem An-sich-Sein, in der objektiven Wirklichkeit enthalten sind und von dem erkennenden Subjekt nur »abgelesen«

[1] Gundolf: Goethe, Berlin 1920, S. 27.
[2] Ebd., Bd. VII, S. 262.

werden. Das Diltheysche Dilemma enthält also den schillernden Grundcharakter, den erkenntnistheoretischen Zwiespalt seines philosophischen Ausgangspunktes.

Aber noch wichtiger, weil konkreter und inhaltlicher, ist die Unmöglichkeit, aus dem Erlebnis einen Weg zur Grundlegung der Geschichtswissenschaften zu finden. Dilthey hat allerdings die Illusion, daß im Erlebnis alle Kategorien der objektiven Wirklichkeit enthalten seien, und es nur der richtigen Methode (verstehende Psychologie, Hermeneutik) bedürfe, um sie zu entwickeln. Er übersieht, daß das Erlebnis - erkenntnistheoretisch - diese Kategorien als Formen der objektiven Wirklichkeit voraussetzt; es ist von ihnen, nicht aber sind diese von ihm bestimmt. Wir sehen hier davon ab, daß durch diesen Ausgangspunkt von vornherein ein prinzipiell unkritisches Verhalten zu den die Methode begründenden Erlebnissen vorgeschrieben ist. Jedoch der ganze historisch entscheidende Komplex, daß das Bewußtsein (die Erlebnisse) der historisch handelnden Menschen keineswegs notwendig den Schlüssel zur adäquaten Verursachung der geschichtlichen Zusammenhänge bietet, ein Problem, das bereits Hegel aufgeworfen und der Marxismus mit der Theorie des »falschen Bewußtseins« gelöst hat, bleibt außerhalb des Bereichs der Diltheyschen Methode.

Was er erkenntnistheoretisch nicht sieht, darauf stößt ihn sein historisches Wissen, seine eigene Methodik der Geschichte, - freilich nicht adäquat und vollständig. Die Auflösung aller geschichtlichen Erscheinungen in Erlebnisse, d. h. in subjektive Bewußtseinstatsachen, muß auch bei ihnen eine Grenze finden am »objektiven Geist«, den Dilthey selbst als zentrale Kategorie der Geschichte auffaßt. Die Schwierigkeit, die Antinomie, sieht er selbst ganz klar. So sagt er über das Problem des objektiven Geistes: »Nun entsteht die Frage, wie kann ein Zusammenhang, der nicht als solcher in einem Kopf hervorgebracht wird, der also weder direkt noch indirekt erlebt ist, noch auf das Erlebnis einer Person, zurückgeführt werden, aus deren Ausdrücken und den Aussagen über sie als ein solcher in dem Historiker sich bilden? Dies setzt voraus, daß logische Subjekte, die keine psychologischen sind, gebildet werden können ... Wir suchen Seele ... aber auf welchem Wege finden wir nun Seele da, wo nicht Einzelseele ist?« [1] Dilthey sieht also die Schwierigkeit sehr klar, wenn er auch ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln nicht erkennt. Darum sieht er nicht, daß er, um sie zu lösen, seine ganze neue Wissenschaft

[1] Ebd., S. 282.

der Psychologie, seine ganze neue Grundlegung der Geschichte aufgeben müßte. Dazu kommt noch, daß die beiden Diltheyschen Gesichtspunkte des modernen Relativismus, der psychologisch-anthropologische und der historische, sich ebenfalls antinomisch kreuzen, miteinander in eine unauflösbare Widersprüchlichkeit geraten. Die Diltheysche psychologisch-anthropologische Begründung der Geisteswissenschaften hat naturgemäß die Tendenz, die von ihr entdeckten Grundtatsachen als konstant, als überhistorisch anzunehmen. Denn es scheint ganz klar, daß der Mensch, seitdem er Mensch geworden ist, anthropologisch nicht mehr entscheidenden Veränderungen unterworfen wurde; die Veränderungen, die wir in den Gedanken, im Gefühlsleben usw. der Menschen feststellen, sind gesellschaftlich-geschichtlichen Charakters. Daraus folgt für eine objektive Geschichtstheorie - wie den historischen Materialismus - keinerlei Antinomie, sondern bloß die gegenseitige dialektische Ergänzung beider Gesichtspunkte; sie kann sogar sehr fruchtbar anthropologische Gesichtspunkte für die Geschichtserkenntnis und umgekehrt nutzbar machen. In der Erlebnistheorie Diltheys müssen sich diese beiden Gesichtspunkte jedoch zu einer Antinomie polarisieren: aus dem anthropologischen folgt ein übergeschichtlicher Charakter des Menschen, aus dem historischen ein schrankenloser, nichts Durchgehendes zulassender Relativismus.

Für Dilthey gibt es auch keinen Ausweg aus dieser Antinomie; er kann sich nicht für den einen Gesichtspunkt entscheiden und den anderen verwerfen. Er braucht beide. Teils aus dem verständlichen Gefühl des Historikers, daß beide Prinzipien sich in der Wirklichkeit selbst unlösbar verschlingen, teils aus den Weltanschauungsbedürfnissen des Imperialismus, für die sowohl anthropologische Übergeschichtlichkeit wie historischer Relativismus gleich unentbehrlich sind. So kann Dilthey aus der erkannten Antinomie keinen Ausweg finden . .. (Dieser Standpunkt ist nicht bloß der Diltheys, er findet sich bei fast allen Geschichtshistorikern der imperialistischen Periode. So wird die ganze Rassentheorie der imperialistischen Periode immer auf eine solche - erdichtete - Beständigkeit im Wesen der Rasse begründet, die zwar entarten kann, aber einer Entwicklung ins qualitativ Andere prinzipiell nicht fähig ist.) Dilthey stößt auch immer wieder auf dieses Problem und gibt darauf die verschiedensten widerspruchsvollen Antworten. So sagt er einerseits: »Die Natur des Menschen ist immer dieselbe.«[1] Andererseits führt er bei der Analyse des »natürlichen Systems«

[1] Ebd., Bd. V, S. 425.

des 17.-18. Jahrhunderts, also in Polemik mit der Geschichtsauffassung der Aufklärung aus: »Der Typus Mensch zerschmilzt im Prozeß der Geschichte.«[1] Und er weiß auch, daß diese Frage für ihn nicht zu beantworten ist. Er sagt, »daß für uns vorläufig die Frage, ob die Menschen in verschiedenen Zeiten in bezug auf die Stärke der Beweggründe als in gewissen Grenzen gleich betrachtet werden können, gar nicht zu beantworten ist«[2]. Damit wird der Wert der ganzen psychologisch-anthropologischen Begründung der Geisteswissenschaften problematisch. Da aber die Interpretation aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Phänomene vom Erlebnis aus den Kernpunkt der Diltheyschen Philosophie bildet, ist damit seine ganze Grundkonzeption illusorisch geworden.

Was Dilthey gelungen ist, ist nur ein Kompromittieren und Zersetzen der kausalen Psychologie des Positivismus, an deren Stelle er eine im wesentlichen unkausale, ja antikausale »Morphologie« der seelischen Phänomene setzt, die für den lebensphilosophischen Relativismus der ganzen späteren Entwicklung ausschlaggebend geworden ist. Die »beschreibende Psychologie« und ihre intuitive Methode sind zwar, wie wir gesehen haben, etwas außerordentlich Verschwommenes und Widersprüchliches, aber gerade dieser ihr Charakter hat ihnen eine anhaltende Nachwirkung gesichert. Es entsteht eine morphologische Tendenz, in welcher der ursprüngliche Sinn der Morphologie immer mehr verblaßt, in welcher die Morphologie mehr ein schillerndes Schlagwort als eine ausgeprägte Methode ist.

Da aber die allgemeinen Weltanschauungsbedürfnisse der imperialistischen Periode, entsprungen aus der zunehmenden Verschärfung der äußeren wie inneren Konflikte, die Philosophie immer weiter über den abstrakten und inhaltsarmen Formalismus der strikten Neukantianer hinaustreiben und sie zu einer konkret-inhaltlichen Behandlung der Probleme drängen, es ihr andererseits aber klassenmäßig und darum methodologisch unmöglich machen, an die konkret-inhaltlichen Probleme mit einer konkreten Methode heranzutreten, ist gerade eine derart vieldeutige »Methode« der geeignetste Ausdruck für die rückschrittlichen Erfordernisse des Tages. Aus derselben historischen Quelle wie die Diltheysche »beschreibende« Psychologie entsteht, parallel zu ihr, aber unabhängig von ihr, die vielfach verwandte Husserlsche

[1] Ebd.,S.XCI.
[2] Ebd., S. 62.

Phänomenologie. Dilthey begrüßt sie sofort als »epochemachend«[1]. Husserl selbst beschränkt sich vorerst auf die deskriptive Behandlung rein formallogischer Probleme. Seine einflußreichsten Schüler jedoch (Scheler, Heidegger) gehen, wie wir später ausführlich zeigen werden, unter dem Einfluß Diltheys über diesen Problemkreis hinaus und streben, ähnlich wie dieser, einer universalphilosophischen Methode auf dieser Grundlage zu.

Das Bedürfnis nach einer konkreten und inhaltlichen Weltanschauung, die imstande ist, auf die Zeitereignisse einen ähnlichen Einfluß auszuüben, wie ihn die Philosophie in ihren großen vergangenen Zeiten gehabt hat, bestimmt das ganze Denken Diltheys. (Wir haben einen derartigen programmatischen Ausspruch von ihm bereits angeführt.) Andererseits spürt Dilthey, daß die alten Philosophien in ihrer ursprünglichen Form für die Gegenwart unmöglich diese Rolle spielen können. Seine Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie, im Zusammenhang mit einer allgemeinen Geschichte der Kultur, bildet zwar extensiv den größeren Teil seines Lebenswerkes, ist jedoch für ihn nicht Selbstzweck. Wie die Entwicklung des Erlebnisses zum Verstehen und zur Hermeneutik in eine Weltanschauung münden soll, so soll auch seine historische Behandlung der Probleme der Philosophie nur das Vorspiel zur Darlegung einer modernen Weltanschauung sein.

Die historischen Anläufe Diltheys sind wichtig und einflußreich. Er ist einer der ersten - neben Nietzsche und Eduard v. Hartmann -, der den Kampf gegen die große rationalistische, auf die Naturwissenschaften orientierte Philosophie seit Descartes eröffnet hat. Er ist mit seiner Schleiermacherbiographie, mit seinen Arbeiten über Novalis, Hölderlin usw. einer der Initiatoren der Renaissance der Romantik in der imperialistischen Periode; seine Entdeckung und Kommentierung der Manuskripte des jungen Hegel wird entscheidend für die lebensphilosophische Auslegung der Hegeischen Philosophie in der Nachkriegszeit; seine Goethestudie leitet ebenfalls die lebensphilosophische Auslegung Goethes, die dann von Simmel und Gundolf bis zu Klages führt, ein usw.

Wir sehen also: der Anlauf ist nicht unbeträchtlich und historisch wichtig. Das weltanschauliche Ergebnis bleibt jedoch äußerst dürftig. Die literatur- und philosophiegeschichtlichen Forschungen Diltheys kommen hier für uns nur insofern in Betracht, als sie im Dienst der Begründung seiner lebensphilosophischen Weltanschauung stehen. Ihre Funktion ist dabei, den Nachweis zu führen, daß eine Metaphysik (eine Philosophie über das Sein an

[1] Ebd., Bd. VII, S. 14.

sich) prinzipiell unmöglich ist, daß deshalb sowohl das theologische System des Mittelalters, wie das »natürliche System« der Wissenschaften im 17. bis 18. Jahrhundert, wie der Versuch der großen Nachfolger Kants, die Metaphysik in neuer Weise zum Leben erwecken, notwendig zum Scheitern verurteilt waren.

Hier tritt jedoch die tiefe Widersprüchlichkeit des Intuitionismus abermals hervor. Dilthey sagt: »Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment in ihrer Gestaltung, aber doch nur eines.«[1] Diese echte Frage, in der Dilthey über die Enge des Positivismus hinauszugehen trachtet, nämlich die Frage nach den breiteren, über das eng Philosophische hinausgehenden Grundlagen der Entstehung der Weltanschauungen aus dem gesellschaftlichen Sein der Menschen, wird aber von Dilthey, wie stets in der Geschichte des Irrationalismus, sofort in einen falschen Subjektivismus umgebogen, indem er die objektiven Widersprüche, die sich aus der Dialektik von Sein und Bewußtsein ergeben, ins Subjektive, in den Gegensatz von Intuition und Vernunft verwandelt; er führt aus: »Jede echte Weltanschauung ist eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben entsteht.«[2] Aus dem reichen, wirklichen, objektiven historischen Leben wird wiederum bloßes subjektives Erlebnis. Damit hört zugleich die Wissenschaftlichkeit der Weltanschauung, der methodologische Wert ihrer wissenschaftlichen Begründung zu existieren auf. Die Rolle der Wissenschaftlichkeit in der Diltheyschen Philosophie beschränkt sich also darauf, an die Schwelle der Weltanschauung zu führen und dort sich aufzuheben. Damit wird aber Dilthey - teilweise seinen Absichten entgegen - zu einem Begründer der irrationalistischen Willkür in den Weltanschauungsfragen.

Die Lösung, die Dilthey selbst findet, beruht auf seinem Relativismus. Sie ist auch vorerst in dieser Hinsicht sehr erfolgreich. Aus dem bisher Ausgeführten ist es klar, daß Dilthey nicht imstande sein kann, sich für eine methodologische und inhaltlich klar umrissene Weltanschauung zu entscheiden. Seine Bestrebungen führen nur dahin, daß er eine Typenlehre der Weltanschauungen psychologisch und historisch durchführt. Damit setzt jene Entwicklung ein, die, wie wir sehen werden, die Philosophie der ganzen imperialistischen Periode beherrscht: die Typologie als Ausdruck des historischen

[1] Ebd., Bd. VIII, S. 36.
[2] Ebd., S. 99.

Relativismus. Die Unmöglichkeit, von diesen Voraussetzungen aus wirkliche Zusammenhänge in der Geschichte aufzudecken, das steigende Leugnen der Gesetzmäßigkeit in der Geschichte und insbesondere eines in ihr aufweisbaren Fortschritts, bringt Dilthey auf den Gedanken, historische (und überhaupt gesellschaftliche), geistige Zusammenhänge dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß eine Typologie der möglichen Stellungnahmen dargelegt wird. Vorerst ist dies die Äußerung eines reinen Relativismus: die Typologie gibt die Möglichkeit einer maskierten Urteilsenthaltung, die verschiedene, oft entgegengesetzte Stellungnahmen als gleichwertig statuiert. Indessen gingen die Weltanschauungsbedürfnisse der imperialistischen Periode rasch über diese Stufe der Typologie hinaus. Einerseits wird die in der Typologie formal zum Ausdruck kommende Urteilsenthaltung immer formaler, d. h. de facto wird Stellung genommen, vor allem gegen den Materialismus, freilich zumeist ohne auf die relativistischen Vorteile der Typologie zu verzichten. Andererseits verdichtet sich die anthropologische Fundierung der Typen sehr rasch in eine mythenhafte »Substanzialität«, in eine »Gestalt«. Die Gestalten der Typologie erscheinen als die Hauptakteure der Geschichte. Das ist bereits bei Nietzsche weitgehend der Fall. Er ist eben ein vorgeschobener Posten in der Entstehung der irrationalistischen Mythen und wird deshalb lange Zeit als unwissenschaftlich betrachtet. Erst mit Spengler setzt die offen Mythen schaffende Funktion der Typologie wieder kräftig ein und erreicht den Höhepunkt in den Typen der faschistischen Anthropologie. Es ist leicht ersichtlich, daß das von uns analysierte, für den Idealismus unauflösbare Dilemma von Anthropologie und Geschichte hier in konkreterer Form wiederkehrt. Es bestimmt im Verlauf der Entwicklung des Irrationalismus eine de facto Antihistorizität, das Schaffen einer mythisierten Pseudogeschichte.

Was nun die philosophiegeschichtliche Typologie betrifft, so findet Dilthey in der Geschichte drei solche große grundlegende Typen: den Naturalismus (worunter Dilthey den Materialismus mit seinem, seiner - total falschen - Ansicht nach, historisch notwendigen Übergang in den Positivismus versteht), den Idealismus der Freiheit (subjektiven Idealismus) und den objektiven Idealismus. Psychologisch werden diese drei Typen auf Verstand, beziehungsweise Willen und Gefühl zurückgeführt. Dilthey deckt in seinen methodologischen und historischen Erörterungen die notwendige Einseitigkeit und Beschränktheit eines jeden Typus auf[1]. Er glaubt jedoch,

[1] Ebd., S. 7.

daß diese Schranken aus der bisher herrschenden verstandesmäßigen Durchführung der Philosophie folgen: »Die Widersprüche entstehen also durch die Verselbständigung der objektiven Weltbilder im wissenschaftlichen Bewußtsein. Diese Verselbständigung ist es, was ein System zur Metaphysik macht.« Und Dilthey hat die Illusion, daß, wenn diese Tendenz zur systematischen Ausbildung, zur Metaphysik gehemmt wäre, die Widersprüche aufhebbar wären. Denn er meint: »Jede dieser Weltanschauungen enthält in der Sphäre des gegenständlichen Auffassens eine Verbindung von Welterkenntnis, Lebenswürdigung und Prinzipien des Handelns.«[1]

Dilthey geht auch hier von einer Frage aus, die das Leben tatsächlich aufwirft. Daß gedankliche Widerspiegelungen der Wirklichkeit, gedankliche Synthesen ihrer Elemente im Laufe der Geschichte von verschiedenen Gesichtspunkten aus unternommen wurden, ist eine Tatsache der Geschichte der Philosophie. Auch daß - unter bestimmten historischen Bedingungen - verschiedene Gesichtspunkte dazu verhelfen können, wesentliche Seiten der objektiven Wirklichkeit zu erfassen, ist ebenfalls eine der Untersuchung werte Tatsache. Wie aber Dilthey bereits die über das Philosophische im engeren Sinne hinausgehende Seite der Entstehung der Weltanschauung subjektivistisch-intuitionistisch verzerrt hatte, so macht er es auch hier. Denn alle Fragen dieses Problemkomplexes können nur dann richtig aufgeworfen und gelöst werden, wenn man von der objektiven Struktur der Gesellschaft, von ihren Entwicklungsrichtungen, von den konkreten Klassenkämpfen in ihr ausgeht. Die Philosophiegeschichte des Neukantianismus hat jede Fragestellung dieser Art ignoriert. Dilthey wird durch sein Weltanschauungsbedürfnis in diese Richtung gestoßen. Die Wichtigkeit der Frage für ihn, sowie ihre bei ihm sogleich entstehende subjektiv-idealistische Verzerrung zeigen, wie stark das Weltanschauungsbedürfnis der imperialistischen Periode statt des bisherigen Ignorierens eine/ ständige Polemik gegen den historischen Materialismus gefördert hat, und zwar eine Polemik, die mit dem Anspruch auftritt, die von diesem aufgeworfenen Fragen in einer »tieferen« Weise zu beantworten. Bei Dilthey selbst erscheint dies noch in einer mehr oder weniger spontanen, unbewußten Form; er will der allgemeinen materialistischen Geschichtsauffassung etwas philosophisch »Höheres« gegenüberstellen; bei Simmel erscheint diese Polemik schon ganz bewußt, und sie steigert sich immer stärker bis zu Mannheim und Freyer.

[1] Ebd., Bd. V, S. 404.

Dabei kommt die ebenfalls von uns bereits hervorgehobene Antinomie zwischen anthropologischem und historischem Gesichtspunkt zur Geltung. Dilthey will sich in dieser Typologie über das Historische (das bei ihm mit historischem Relativismus gleichbedeutend ist) erheben und im anthropologischen Prinzip eine Grundlage für seine Typologie und insbesondere für die philosophische Synthese seiner Typen finden. Dieser Versuch muß schon bei der Aufstellung der Typologie scheitern, denn große historische Erscheinungen lassen sich niemals auf derartig magere psychologisch-anthropologische Prinzipien zurückführen, insbesondere nicht auf künstlich isolierte »Seelenvermögen«, wie Verstand, Wille oder Gefühl. (Nach der Diltheyschen Typologie müßte man die anthropologische Grundlage von Aristoteles oder Hegel im Gefühl suchen.) Eine wissenschaftlich brauchbare Typologie ließe sich nur aus der Geschichte selbst ablesen, indem man aus ihr, aus den historisch bedingten möglichen Stellungnahmen der Menschen zur objektiven Wirklichkeit die in diesem Prozeß durchlaufenden Momente zur Typologie zusammenfaßt; dann aber wären nicht mehr anthropologisch-psychologische Eigenschaften, sondern Wesensarten der philosophischen Positionen ausschlaggebend (z. B. Trennung von Materialismus und Idealismus je nach der weltanschaulichen Grundlage, ob dem Sein vor dem Bewußtsein oder dem Bewußtsein vor dem Sein die Priorität zugesprochen wird). Diese Erkenntnis dämmert Dilthey zuweilen auf. Er sagt: »Es müssen die großen gleichförmigen Beziehungen, welche zwischen Individuation und Umständen bestehen, theoretisch entwickelt werden.«[1] Zur Erfassung solcher Wechselwirkungen besitzt jedoch seine Methodologie kein Organ, da sie ja gerade zum Umgehen, zum irrationalistischen Verdunkeln solcher Fragen geschaffen wurde.

Noch evidenter ist das Scheitern Diltheys bei seinem Versuch, durch eine Synthese der Typen über den anthropologischen Relativismus hinauszukommen. Indem die in der Psychologie wurzelnden Typen auf Verstand, Gefühl und Willen zurückgeführt werden, träumt Dilthey von einer ähnlichen Harmonie der philosophischen Typen, wie in einem Menschen diese psychischen Kräfte zur Harmonie gebracht werden können. All dies bleibt aber ein Traum, objektiv schon deshalb, weil dieser Mangel an Harmonie unter dem Dilthey leidet, primär keineswegs aus psychologischen oder anthropologischen Gründen entspringt: er folgt aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung des Kapitalismus, kann also - im Rahmen seines Bestehenbleibens - nie

[1] Ebd., S. 272.

psychologisch oder philosophisch aufgehoben werden. Wir haben es hier ebenso mit der subjektiv-idealistischen Verzerrung eines aus dem Leben herauswachsenden Problems zu tun wie schon einige Male bei Dilthey. Und tatsächlich hat er bei der hier vollzogenen Mystifizierung intellektuell ein schlechtes Gewissen. Denn bei der Konkretisierung dieser Frage geht Dilthey in Wirklichkeit nicht von seiner Typologie zu einer philosophischen Synthese weiter, sondern destruiert die abstrakten anthropologischen Grundlagen seiner eigenen Typologie: er gesteht selbst, daß jede wirkliche Philosophie aus der Einheit von Verstand, Wille und Gefühl entstehen müsse. Entweder müßte nun Dilthey von hier aus die früheren Philosophen als in Einseitigkeit erstarrte Monstren ansehen, oder er müßte seine ganze Typologie verwerfen, wobei auch dieses Verwerfen von seinen Voraussetzungen aus keinen Weg zu einer philosophisch-wissenschaftlich fundierten Weltanschauung zeigen könnte.

Natürlich finden wir keines dieser Extreme bei ihm. Daß er aber die Unlösbarkeit dieser Frage und damit die Hinfälligkeit und Morschheit der Grundlagen seiner eigenen Philosophie oft empfand, ist deutlich sichtbar.

Im Lebenswerk Diltheys beschränkt sich die Darlegung einer solchen Weltanschauung auf einige dunkle Andeutungen. Denn nachdem Verstand, Wille und Gefühl zu selbständigen, historisch wirksamen Entitäten hypostasiert werden, denen eigene, einander schroff widersprechende, einander ausschließende Weltanschauungstypen entsprechen, kann man sie nicht wieder, ohne den ganzen Bau niederzureißen, in rein psychische Faktoren rückverwandeln, kann man insbesondere nicht die selbständige Existenz der Weltanschauungstendenzen annullieren, um die erträumte Harmonie zu erringen. Als Historiker der Philosophie kann Dilthey wissenschaftlich nur einen vollendeten Relativismus konstatieren - einen ununterbrochenen Kampf der Weltanschauungen miteinander, in welchem eine bestimmte Auslese getroffen wird, aber keine Entscheidung: »Ihre (der Philosophie, G. L.) großen Typen stehen selbstmächtig, unbeweisbar und unzerstörbar nebeneinander aufrecht da.«[1] Ja, Dilthey gelangt auch mitunter zum prinzipiellen Leugnen der Möglichkeit der von ihm erträumten Synthese: »Es ist uns versagt, diese Seiten zusammen zu schauen. Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken.«[2]

[1] Ebd., Bd. VII, S. 86 f.

[2] Ebd., S. 222.

So klingt das Lebenswerk Diltheys in Resignation und Verzweiflung aus. Am Ende seines Lebens spricht er ganz offen darüber, daß er Persönlichkeiten wie Rousseau oder Carlyle, die ihre Überzeugungen, durch keine wissenschaftlichen Skrupel gehemmt, offen auszusprechen wagten, zuweilen tief beneide. Dabei ist dieses Dilemma von Wissenschaft und Weltanschauung wieder für den Bankrott der philosophischen Bestrebungen Diltheys höchst charakteristisch. Der Neukantianismus hat, auf der Grundlage dieses Dilemmas, jede Weltanschauungsfrage aus der - angeblich wissenschaftlichen - Philosophie entfernt. Die spätere Lebensphilosophie verwirft im Namen des Irrationalismus Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie. Dilthey ist eine Übergangserscheinung zwischen diesen Extremen der vorimperialistischen bürgerlichen Philosophie. Nicht umsonst fügt er in Erinnerung an seinen Freund, den Grafen York, diese Betrachtung hinzu: »Ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich ihn an einem solchen Leben messe?« Trotzdem bekennt er sich auch hier zu einem - seinen Weltanschauungsbestrebungen gegenüber ohnmächtigen - Standpunkt der Wissenschaftlichkeit: »Da erhob sich in mir mein Wille, auch nicht in die Seligkeit durch einen Glauben kommen zu wollen, der vor dem Denken nicht standhielte.«[1]

In dieser Hinsicht unterscheidet sich also Dilthey sehr scharf von jenen Denkern, die später seine Tendenzen weitergeführt und ausgebaut haben. Freilich ist diese Resignation auch bei Dilthey nicht ohne Illusionen: »Das Messer des historischen Relativismus, welches alle Metaphysik und Religion zerschnitten hat, muß auch die Heilung herbeiführen. Wir müssen gründlich sein. Wir müssen die Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie machen.«[2] Diese Illusion Diltheys ist eine solche nicht nur in methodologischer Hinsicht, sondern auch in bezug auf die historische Wirklichkeit: das Weitergehen auf seinen Wegen hat keine wissenschaftlich neu fundierte Weltanschauung im Sinne seiner Träume hervorgebracht. Seine große, sowohl breite wie tiefe Wirkung hat einerseits den psychologischen wie historischen Relativismus weiter ausgebildet und der nihilistischen Skepsis nähergebracht, andererseits auf dem Wege des immer extremer werdenden Intuitionismus und Irrationalismus mitgeholfen, die Philosophie auf wüste Phantastik, auf willkürliches Mythen-Schaffen zu orientieren. Die spätere Entwicklung löst

[1] Ebd., S. 231.
[2] Ebd., S. 232.

aus dem Werk Diltheys alle seine Versuche der wissenschaftlichen Fundamentierung heraus und wirft sie beiseite. Sie nimmt seine Anregungen auf, um sie gegen den Geist der Wissenschaftlichkeit, zum Kampf gegen ihn auszunützen. Daß dies, wenn es auch den subjektiven Intentionen Diltheys widerspricht, objektiv möglich war, begründet seine Wirkung und macht diese zugleich zu einer reaktionären. So wenig Dilthey inhaltlich und seiner gewollten Methodologie nach mit dem Faschismus zu tun hat, diese seine - keineswegs zufälligen - Auswirkungen machen aus ihm objektiv einen, wenn auch unbewußten, nur mittelbaren Wegbereiter des späteren offenen Kampfes gegen die Vernunft, der Verdunkelung des philosophischen Bewußtseins in Deutschland.

III *Die Lebensphilosophie in der Vorkriegszeit (Simmel)*

Dilthey War seiner ganzen Mentalität und Bildung nach ein Mensch der vorimperialistischen Periode, aber er hat die neuen Probleme sehr stark vorempfunden und ist dann in diesen Problemkreis hineingewachsen. In dem 25 Jahre jüngeren Simmel konzentrierten sich in einer unvergleichlich prägnanteren und unmittelbareren Weise die geistigen Tendenzen des Vorkriegsimperialismus: er ist wirklich Kind und Repräsentant der neuen Periode.

Allerdings bilden auch bei ihm, wie bei Dilthey, Kant und der Positivismus den philosophischen Ausgangspunkt. Bei Simmel handelt es sich aber um den Positivismus einer fortgeschritteneren Epoche, nicht mehr um Comte, Taine oder Buckle, wie bei Dilthey. Simmel ist sehr stark von Nietzsche beeinflußt, er ist im Kampf gegen die philosophischen und sozialen Konsequenzen des historischen Materialismus groß geworden, sein Denken zeigt von Anfang an eine spontane Parallelität zum englisch-amerikanischen Pragmatismus und wächst einer nahen Verwandtschaft mit Bergsonschen Tendenzen zu. Auch sein Kantianismus hat eine andere, mehr imperialistische Nuance: er ist resolut subjektivistisch; die objektive Realität der Außenwelt ist für Simmel schon überhaupt kein Problem mehr.

Im Gegenteil: die Haupttendenz seiner Erkenntnistheorie ist ein energischer Kampf gegen jede Art der Abbildung, gegen jede Art der gedanklichen Wiedergabe der Wirklichkeit, wie sie wirklich ist. So sagt er über die historische Erkenntnis, daß diese »keine bloße Reproduktion, sondern eine geistige Aktivität, die aus ihrem Stoff . .. etwas macht, was er an sich noch nicht

ist«[1]. Bei Simmel sieht man ganz klar, wie die Kritik von rechts an der beschränkt mechanischen Abbildtheorie bei idealistischer Grundeinstellung, bei Herrschaft der formalen Logik, notwendig zum lebensphilosophischen Subjektivismus führt. Simmel sieht, wie viele moderne Idealisten, daß die mechanische Abbildungstheorie des alten Materialismus unfähig ist, komplizierte Probleme der Gegenständlichkeit in befriedigender Form zu lösen. Wie ebenfalls bei vielen modernen Idealisten entsteht auch bei ihm aus dieser Einsicht eine Ablehnung der Erkennbarkeit, ja der Existenz der objektiven Wirklichkeit. Simmel ist aber in dieser Ablehnung viel entschiedener als die meisten seiner Vorgänger oder Zeitgenossen. Er ist es infolge seiner lebensphilosophischen Einstellung, die es ihm gestattet, jede vom Subjekt unabhängige objektive Wirklichkeit radikal zu leugnen und doch eine pseudoobjektive äußere Welt dem Menschen entgegenzustellen, weil das Leben sich für ihn hier als ein reales Vermittlungsmedium darbietet: »Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordringen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos.«[2] Dementsprechend lehnt er die einzig richtig und klar gestellte erkenntnistheoretische Frage nach der Priorität von Sein oder Bewußtsein im Namen eines lebensphilosophischen »dritten Weges« ab. Die Frage sei folgendermaßen abzuändern: »Ist das Bewußtsein vom Leben oder das Leben vom Bewußtsein abhängig? Denn das Leben ist ja dasjenige Sein, das zwischen dem Bewußtsein und dem Sein überhaupt steht ... Das Leben ist der höhere Begriff und die höhere Tatsächlichkeit über dem Bewußtsein; dieses ist jedenfalls Leben.«[3] Indem das »Leben« zu etwas Drittem gegenüber Sein und Bewußtsein erklärt wird, obwohl erkenntnistheoretisch das wirkliche Leben zum Sein, das Erleben zum Bewußtsein gehört, ist jenes irrationalistische pseudoobjektive Zwischenreich geschaffen, das eine unbeschränkte Präponderanz der Subjektivität nicht nur gestattet, sondern fordert.

So entsteht die Struktur des Simmelschen Weltbildes. Simmel erkennt keine eigentliche Objektwelt mehr an, sondern nur verschiedene Formen der lebendigen Verhaltensart der Wirklichkeit gegenüber (Erkenntnis, Kunst, Religion,

[1] Simmel: Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl., München-Leipzig 1922, S. 5 5.
[2] Simmel: Fragmente und Aufsätze, München 1923, S. 7.
3 Ebd., S. 263.

Erotik usw.), die jeweils ihre eigene Welt der Objekte hervorbringen: »Das Wirksamwerden gewisser fundamentaler seelischer Kräfte und Impulse bedeutet, daß sie sich ein Objekt schaffen. Die Bedeutung des Gegenstandes dieser Funktion der Liebe; der Kunst, der Religiosität ist nur die Bedeutung der Funktionen selbst. Jede von diesen stellt ihren Gegenstand in ihre eigene Welt ein, indem sie ihn dadurch als den ihrigen schafft. Es ist dafür ganz gleichgültig, ob die Inhalte, die sich in dieser besonderen Form zusammenfinden, sonst schon bestehen, oder nicht...«[1] Dieser erkenntnistheoretische Standpunkt Simmeis zeigt eine auffallende Parallelität zu der ästhetischen Argumentation, unter der im Vorkriegsimperialismus die Überwindung des Naturalismus vor sich ging; seine Erkenntnistheorie ist überhaupt sehr stark an der Ästhetik seiner Zeit orientiert.

Aus dieser Position Simmeis folgt ein noch radikalerer Relativismus, als es der Diltheysche gewesen ist. Bei Darstellung seiner Philosophie wird oft gesagt: Simmeis Weg gehe vom Positivismus zur Metaphysik, d. h. zu einer Überwindung des Relativismus. Diese Auffassung ist unrichtig: Simmel macht zwar eine Entwicklung durch, indem seine immer latent vorhandenen lebensphilosophischen Tendenzen mit steigender Bewußtheit in den Mittelpunkt seines Denkens rücken, aber der Relativismus nimmt dabei nicht ab, sondern zu. Dabei ist es für die Lebensphilosophie als philosophische Haupttendenz der imperialistischen Periode charakteristisch, daß der zentrale Inhalt der relativistischen Gedankengänge stets eine Depreziierung der Wissenschaftlichkeit ist, ein Raumschaffen für den Glauben, für die subjektive Religiosität ohne bestimmtes Objekt, die sich gerade dieser relativistischen Skepsis als Waffe bedient. Wir führen ein längeres Zitat aus einem der letzten Werke Simmeis an, um zu zeigen, wie prägnant diese extrem-relativistische Tendenz sich gerade in seiner Spätentwicklung gezeigt hat: »Gegenüber der Betonung des immer weiteren und unabsehbaren Fortschritts unseres Wissens sollte doch nicht übersehen werden, daß gleichsam am anderen Ende so und so vieles, was wir als ›sicheres‹ Wissen besaßen, zur Unsicherheit und eingesehenen Irrung herabsinkt. Wie vieles ›wußte‹ der mittelalterliche Mensch, wie vieles auch nicht der aufgeklärte Denker des 18. Jahrhunderts oder der materialistische Naturforscher des 19. Jahrhunderts, was für uns entweder gänzlich abgetan oder mindestens gänzlich zweifelhaft ist. Wie vieles von dem, was uns jetzt fraglose ›Erkenntnis‹ ist, wird über

[1] Simmel: Die Religion, Frankfurt a. M. 1906, S. 32.

kurz oder lang das gleiche Schicksal haben! Die ganze seelische und praktische Einstellung des Menschen bewirkt, daß er - cum grano salis und für das Fundament gesagt - aus der Umwelt überhaupt nur das apperzipiert, was seinen Überzeugungen entspricht, und an noch so krassen Gegeninstanzen, späteren Zeiten völlig unverständlich, einfach vorbeisieht. Für Astrologie und Wunderheilungen, für Behexung und unmittelbare Gebetserhörung wurden nicht weniger ›tatsächliche‹, ›überzeugende‹ Beweise angeführt, wie jetzt für die Gültigkeit allgemeiner Naturgesetze, und ich halte es keineswegs für ausgeschlossen, daß spätere Jahrhunderte oder Jahrtausende, die als Kern und Wesen jeder Einzelerscheinung ihre unauflösbar-einheitliche, auf ›allgemeine Gesetze‹ gar nicht zurückführende Individualität erkennen, solche Allgemeinheiten für keinen geringeren Aberglauben erklären, wie wir jene angedeuteten Glaubensartikel. Verzichtet man erst einmal auf die Idee des ›absolut Wahren«, die gleichfalls nur ein historisches Gebilde ist, so könnte man auf die paradoxe Idee kommen, daß in dem kontinuierlichen Prozeß des Erkennens das Maß der eben adoptierten Wahrheiten von dem Maß der abgetanen Irrtümer gerade nur aufgehoben wird, daß, wie in einem nie stillstehenden Zuge, ebensoviel ›wahre‹ Erkenntnisse die Vordertreppe heraufsteigen, wie ›Täuschungen‹ die Hintertreppe hinuntergeworfen werden.«[1]

Wir haben diese Darlegungen Simmeis so ausführlich zitiert, um die Parteilichkeit des lebensphilosophischen Relativismus ganz klar zu zeigen. Es handelt sich nicht um einen extremen Skeptizismus, der unter bestimmten Umständen, in der Tendenz der Auflösung einer reaktionär erstarrten Kultur, progressive Funktionen haben kann (wie z. B. der mittelalterliche Nominalismus oder der Skeptizismus von Montaigne, Bayle usw.). Der moderne relativistische Skeptizismus untergräbt gerade die objektive wissenschaftliche Erkenntnis und schafft, einerlei ob seine Initiatoren dies wollen oder nicht, einen Raum für den wüstesten reaktionären Obskurantismus, für die nihilistische Mystik der imperialistischen Dekadenz. Und diese Entwicklung geht so rasch vor sich, daß für den heutigen Leser der Simmelschen Perspektive: die allgemeine Gesetzlichkeit der Natur werde in Jahrhunderten oder Jahrtausenden als Aberglaube erscheinen - eine gewisse Komik anhaftet. Denn er weiß: nicht nach Jahrhunderten, sondern im Todesjahr Simmeis erscheint das Buch Spenglers, worin die Lebensphilosophie diese Perspektive zu verwirklichen unternimmt. Dieser zersetzende Relativismus ist die Selbstverteidigung der imperialistischen

[1] Simmel: Lebensanschauung, München-Leipzig 1918, S. 104 ff.

Philosophie gegen den dialektischen Materialismus; bei Spengler tritt diese Tendenz klar und offen hervor, sie ist aber schon bei Simmel vorhanden.

Das Problem des Glaubens, der Religiosität und der Religion hat schon Dilthey stark beschäftigt. Und auch Dilthey sieht in der Religion einen ewigen Typus des menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit; er empfindet aber auch, daß die historischen Religionen, die historisch überlieferten Gottesvorstellungen ihre Bedeutung für die Menschen der Gegenwart verloren haben. (Daher seine große Sympathie für Schleiermacher, der in seiner Jugend diese Priorität der religiösen Innerlichkeit in den Vordergrund gestellt hat.) Simmel steht resoluter als Dilthey auf dem Standpunkt, daß die historischen Religionen und die alten Typen von Metaphysik zusammengebrochen sind. Die Schleiermachersche Wendung zur Innerlichkeit ist aber für ihn nicht radikal genug. Er will für Religion und Metaphysik eine derartige autonome Selbstherrlichkeit erkämpfen, wie sie die l'art pour l'art-Richtung in der Kunst erstrebte. So sagt er über die Metaphysik: »Sie hat ein Weltbild nach Kategorien, die mit denen des empirischen Wissens nichts ... zu tun haben: ihre metaphysische Deutung der Welt steht jenseits der Wahrheit und des Irrtums, die über die realistisch exakte entscheiden.«[1]

So stehen die verschiedenen Verhaltensweisen der Menschen selbständig nebeneinander, schaffen selbständige Welten, die einander ebensowenig widersprechen wie etwa - im Sinne einer Ästhetik des l'art pour l'art - die dramatische Gestaltung einer Begebenheit ihrer epischen Gestaltung widerspricht. »Das religiöse Leben«, sagt Simmel, »schafft die Welt noch einmal, es bedeutet das ganze Dasein in einer besonderen Tonart, so daß es seiner reinen Idee nach mit den nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen, ihnen nicht widersprechen kann .. .«[2] Diese Auffassung der Religion ist nicht nur die konsequenteste Anwendung der Simmelschen Erkenntnistheorie auf diesem Gebiet, sondern entspringt zugleich aus seiner Auffassung der religiösen Lage seiner Gegenwart. Simmel sieht, daß der Mensch der Gegenwart sich von den bestimmten Religionen freigemacht hat, daß aber die Bedürfnisse, die bisher durch religiöse Erfüllungen befriedigt worden sind, bestehen bleiben und sich durchsetzen wollen.

Selbstverständlich sieht Simmel nicht, daß die Grundlage dieser religiösen Bedürfnisse das gesellschaftliche Sein des Kapitalismus ist, dessen wesentliche

[1] Simmel: Probleme der Geschichtsphilosophie, a. a. O., S. 153.
[2] Simmel: Die Religion, a. a. O., S. 11.

Bestimmungen in der imperialistischen Periode noch gesteigert erscheinen: die Unsicherheit dieses Seins, wie Lenin gezeigt hat. Die besondere Nuance des religiösen Bedürfnisses bei Simmel entsteht gleichfalls auf dieser Grundlage; diese Unsicherheit, die sich für den Arbeiter in brutaler Materialität zeigt, erscheint für den bürgerlichen Intellektuellen in einer »sublimierten«, weitaus weniger unmittelbaren Form. Die immer offenbarere Diskongruenz zwischen dem gesellschaftlichen Sein der imperialistischen Periode und allen ideologischen Formen, die der Kapitalismus produzierte oder - seinen Bedürfnissen entsprechend - von früheren Formationen übernahm, zeigt sich dem bürgerlichen Intellektuellen als ein Januskopf der vollständigen Freiheit, des berauschenden Gefühls, ganz auf sich selbst gestellt zu sein, einerseits und einer trostlosen Verlassenheit andererseits; des Dranges, im eigenen Ich die Normen jedes Handelns und Verhaltens zu suchen, einerseits und eines wachsenden Nihilismus gegenüber alle Normen andererseits. Dieses Sinnloswerden des individuellen Lebens läßt den modernen religiösen Atheismus entstehen, dessen Vorläufer der protestantische Theologe Schleiermacher war. Denn von diesen Aspekten aus verblassen alle überlieferten religiösen Vorstellungen, und doch bewahrt das sie verwerfende Weltgefühl den, von Feuerbach am wirksamsten aufgedeckten, unkritischen Anthropomorphismus der Religion.
Im Vorkriegsimperialismus stehen noch die als rein geistig erscheinenden Momente der Unsicherheit im Vordergrund der Ideologie der bürgerlichen Intelligenz; die Momente des Rausches der Freiheit, des Befreitseins von alten Bindungen bilden noch den herrschenden Pol in der auch damals vorhandenen Zwiespältigkeit dieses Weltgefühls. Erst als der erste imperialistische Krieg die Fundamente für alle fühlbar erschütterte, erst als die große Wirtschaftskrise von 1929 die Hoffnungen auf eine Konstanz der »relativen Stabilisierung« vernichtete, wird der Pol des verzweifelten Nihilismus zum weltanschaulichen Mittelpunkt (Heidegger).

Die neue Religionsauffassung Simmeis basiert deshalb auf dem religiösen Sein, das »eine Form des ganzen lebendigen Lebens selbst« ist. Aus ihrer Erkenntnis dämmert dem heutigen Menschen die Möglichkeit, daß sich »die Religion aus ihrer Substantialität, aus ihrer Bindung an transzendente Inhalte zu einer Funktion, zu einer inneren Form des Lebens selbst und aller seiner Inhalte zurück- oder emporbildet«[1]. Der lebensphilosophische Nihilismus soll also zur Grundlage einer zeitgemäßen Form der Religiosität werden.

[1] Simmel: Philosophische Kultur, Leipzig 1911, S. 235 u. 237.

Diese Stellungnahme Simmeis ist - rein erkenntnistheoretisch angesehen - eine konsequente Weiterführung neukantischer Tendenzen. Der Neukantianismus hatte stets, zusammen mit seiner Ablehnung der Erkennbarkeit einer objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit, der Religion eine Stelle im philosophischen Weltbild gesichert. Das tut hier auch Simmel. Aber ebenso, wie er über die von Dilthey angeregte Erneuerung des Schleiermacherschen Subjektivismus der Religion hinausgeht, geht er auch über ihre neukantische Anerkennung hinaus.

Die besondere Note Simmeis liegt, wie wir gesehen haben, darin, daß er einerseits das religiöse Verhalten radikal von jedweder inhaltlichen Gebundenheit trennt, während andererseits dieses Verhalten bei ihm eine eigene Welt schafft, die unabhängig und gleichrangig neben den anderen, ebenfalls von der menschlichen Subjektivität geschaffenen Welten (der wissenschaftlichen, der künstlerischen, der erotischen usw.) steht. Damit mündet die Simmelsche Philosophie in jenen Strom des »religiösen Atheismus«, der seine ersten wichtigsten philosophischen Fassungen bei Schopenhauer und vor allem bei Nietzsche erhielt (»Gott ist tot«), dessen ethisch-philosophische Konsequenzen im Lebenswerk Dostojewskijs europäisch wirksam auftauchen (Kirilow, Iwan Raramasow usw.), der im späteren Existentialismus eine zentrale Frage der Weltauffassung wird. Der alte Atheismus, zumeist eng mit dem mechanischen Materialismus verbunden, war stets eine reine Negation der Religiosität überhaupt; in dem Maße jedoch, als jene gesellschaftsumwälzenden Hoffnungen, die die französischen Materialisten belebten, deren Nachklang noch im vorachtundvierziger Feuerbach vernehmbar ist, verschwanden, wird er entweder völlig leer und flach (Büchner usw.) oder erhält einen Akzent der Verzweiflung (Jacobsens »Niels Lyhne«).

Natürlich gab es in dieser Zeit schon längst die Widerlegung aller dieser Anschauungen im Marxismus. Sie hatte aber keinen Einfluß auf das bürgerliche Denken. Vor allem deswegen nicht, weil alle Probleme des »religiösen Atheismus« aus dem gesellschaftlichen Sein der Bourgeoisie im Kapitalismus herausgewachsen sind, weshalb alle Lösungen, die über den bürgerlichen Horizont hinausgingen, für die Ideologen der bürgerlichen Klasse unverständlich bleiben mußten. (Die Verbürgerlichung der Arbeiteraristokratie und -bürokratie verhinderte sogar ihr Wirksamwerden in den mittel- und westeuropäischen Arbeiterbewegungen). Trotz dieser Unkenntnis der wirklichen Anschauungen des Marxismus in der Frage der Religion enthält auch hier die lebensphilosophische Wendung des »religiösen Atheismus« objektiv den Versuch, den Einfluß des dialektischen und historischen Materialismus auf die

bürgerliche Intelligenz abzuwehren und damit insbesondere jede Hoffnung auf ein sinnvolles Leben in menschlicher Gemeinschaft, auf eine gesellschaftliche Aufhebung der Einsamkeit des bürgerlichen Individuums zu vernichten, worin die Lebensphilosophie - bei Herausarbeitung ihrer »Tragik« - doch den höchsten Wert des Kulturlebens erblickt.

Der religiöse Atheismus ist also aus einer Lage entstanden, in der die Ergebnisse der Wissenschaft breite Kreise der Intelligenz den offiziellen Kirchen und Religionen völlig entfremdeten, und in der andererseits die gesellschaftliche Lage derselben Intelligenz (Unsicherheit der Existenz, Mangel an konkreter Perspektive des öffentlichen und privaten Lebens usw.) dennoch ein religiöses Bedürfnis wachrief, dessen wesentlicher Inhalt darin zusammengefaßt werden kann: mein individuelles Leben ist an sich, immanent angesehen, völlig sinnlos, die äußere Welt bietet mir keinen Sinn, denn die wissenschaftliche Erkenntnis hat die Welt »entgöttert«, die Normen des gesellschaftlichen Handelns weisen keine Richtung -, wo kann ich nun den Sinn meines Lebens finden? Natürlich kann hier die bürgerliche Philosophie keine Antwort für das Individuum geben; denn sie faßt ja auch dieselben Fragen gedanklich zusammen, die das gesellschaftliche Sein des Kapitalismus für das bürgerliche Individuum in einer unbeantwortbaren Form gestellt hat. Die rein agnostizistische »Antwort« des Positivismus kann nur in Zeiten und für Schichten als zureichend gelten, in welchen und für welche die Unsicherheit, die Sinnlosigkeit des Lebens im Kapitalismus noch nicht offenbar geworden ist. Die imperialistische Periode stellt diese Unsicherheit und Sinnlosigkeit aber immer stärker in den Vordergrund. Daher das Veralten des Positivismus in der Elite der bürgerlichen Intelligenz; daher das Bedürfnis nach Weltanschauung, aus dem die Lebensphilosophie hervorgegangen ist, und das von ihr gefördert wird. Natürlich kann die Lebensphilosophie ebensowenig wie der Positivismus eine wirkliche Antwort geben. Wie auf anderen Gebieten bringt sie nur das Hinüberwachsen des Agnostizismus in Mystik, in den Mythos hervor, umhüllt das klare »ignorabimus« der Agnostiker mit den bunt schillernden Fetzen einer individualistisch-subjektivistischen Mythologie. Was sie hier leistet, ist also bloß dies, daß der oben beschriebene sozial bedingte psychologische Zustand als allgemein philosophisch (durch die ewige Lage »des« Menschen im Kosmos) oder geschichtsphilosophisch (durch die gegenwärtige welthistorische Lage der Menschheit) notwendig bestimmt erscheine. Der seelische Zustand erhält damit vorerst eine philosophische Weihe, eine Rechtfertigung zum Perennieren. Darüber hinaus entsteht darin eine weltanschauliche Verknüpfung der Probleme der Lebensführung, vor allem der der Moral mit dem so gegebenen - vorwiegend negativen - Weltbild. Bei Nietzsche und bei den Gestalten Dostojewskis entsteht dabei einerseits die Moral des »Alles ist erlaubt«, andererseits die Forderung, daß in einer Welt ohne Gott oder in einer von Gott verlassenen Welt der Mensch zum Gott werden könne und müsse. Der »religiöse Atheismus« bildet also beide Seiten des modernen Nietzscheismus aus: sowohl ein Annullieren aller alten sozial-moralischen Gebote, die aber jetzt nicht mehr durch neue ersetzt, sondern von der souveränen Individualität selbstherrlich gesetzt werden, wie ein Auffassen der objektiven Wirklichkeit, besonders der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, als Nihil. Beide Seiten werden für die spätere Entwicklung folgensdiwer, beide in Weiterführung der Nietzscheschen Fragestellung: sie führen zum »heroischen Pessimismus«, zum »heroischen Realismus« der präfaschistischen und faschistischen Weltanschauung.

Bei Simmel selbst ist in dieser Hinsicht eher eine Milderung der Schärfe Nietzsches und der Dostojewskijschen Gestalten bemerkbar. Der souveräne Individualismus, der sich in seiner Religiosität ohne Gott ausdrückt, ist zwar eine Anerkennung des Nihil in der objektiven Wirklichkeit, führt jedoch, wie wir später sehen werden, zu einer genießerischen Akkommodation an die »Tragik« der menschlichen Kultur. Simmel drückt hier die Grundstimmung der imperialistischen Zeit vor dem ersten Weltkrieg aus: die unlösbare Problematik des Lebens ist bereits fühlbar - aber inmitten dieser Problematik läßt es sich ganz gut leben, kann man es sich wohl sein lassen; die Lebensphilosophie gibt dazu das gute Gewissen, den weltanschaulichen Komfort.

Hier ist Simmeis Tendenz, aus dem extremen Relativismus der imperialistischen Periode eine Weltanschauung zu machen, den modernen Agnostizismus in mystischer Form ins Positive zu wenden, deutlich sichtbar. Bei der konkreten Durchführung zeigen sich noch entschiedener die generationsmäßigen Unterschiede zu Dilthey. Diesem sind moderne Ökonomie und Soziologie noch völlig fremd; bei Simmel stehen sie im Mittelpunkt seiner ersten Periode und wirken nach bis zum Ende seines Schaffens. Die Aufgabe, die jetzt gestellt ist, besteht darin, die Problematik der kapitalistischen Kultur des Imperialismus in weltanschaulich positivem Sinne zu deuten. Simmel ignoriert deshalb den historischen Materialismus nicht mehr. Er bekämpft - sehr vulgär und oberflächlich - den Materialismus an ihm, sowie seine konkreten historisch-sozialen Folgerungen, aber er versucht, die auf der Grundlage dieser Methode festgestellten Tatsachen, die in der Psychologie der Intelligenz in der Form antikapitalistischer kulturkritischer Tendenzen eine Rolle spielen, neu zu interpretieren, sie in die idealistische Auffassung der Lebensphilosophie einzu-

bauen, sie mit den konventionell imperialistischen Geschichtstheorien zu versöhnen. Methodologisch geht dies im wesentlichen als »Vertiefung« vor sich: die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst, ihre konkrete, ökonomisch-soziale Gesetzlichkeit wird als bloße Erscheinungsform eines allgemeinen »kosmischen« Zusammenhanges dargestellt und verliert dabei sowohl ihren konkreten Gehalt wie ihre revolutionäre Spitze. In der Einleitung zu seiner »Philosophie des Geldes« formuliert Simmel diese Aufgabe, indem er sagt, es gehe darum, »dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert bewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen psychologischer, ja metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden.«[1]

So entsteht bei Simmel eine breite, effektvolle und einflußreiche Kulturphilosophie. Sie soll die spezifischen Züge der Gegenwart soziologisch erfassen und diese dann in »tiefere« philosophische Gedankengänge einbauen. Auch hier geht Simmel radikal subjektivistisch vor. Ihn interessiert an der Ökonomie nur der subjektive Reflex von bestimmten ökonomisch bedingten Situationen. Da diese unmittelbar von den Kategorien der Oberfläche des ökonomischen Lebens hervorgerufen werden, beschäftigt er sich bloß mit diesen, ohne auf ihre wirkliche ökonomische Abhängigkeit und Funktion Rücksicht zu nehmen (Geld). Dadurch gerät er - gerade infolge seiner »Tiefe« - in eine ganz nahe Nachbarschaft zur Vulgärökonomie des Imperialismus. Ebenso in der Soziologie, wo er nur für die unmittelbaren und abstraktesten Relationskategorien des gesellschaftlichen Lebens Sinn hat und allen inhaltlichen und ernsten Problemen geflissentlich aus dem Wege geht.

In der konkreten Analyse einzelner Phänomene ist Simmel ein Schüler Schopenhauers und Nietzsches. Diese haben - Nietzsche freilich viel effektvoller als sein Lehrer - eine neue philosophische Methodik zur Verteidigung des Bestehenden ausgebaut. Während vor ihnen die Apologetik des Kapitalismus von dessen - vermeintlicher - letzthinniger Harmonie ausging und die Widersprüche und Dissonanzen des Daseins als Oberflächenerscheinungen, als vorübergehende bloße Vordergrundphänomene bezeichnete, ist für die neue Apologetik Schopenhauers und besonders Nietzsches das widersprüchlich-zerrissene Wesen der Welt zugleich dessen letzter Grund. Bei Schopenhauer entsteht daraus ein Pessimismus, in welchem die Sinnlosigkeit der Weltsubstanz

[1] Simmel: Philosophie des Geldes, 3. Aufl., München-Leipzig 1920, S. 8.

jede einzelne Disharmonie der Gegenwart (der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt überhaupt) zur Nichtigkeit herabdrückt. Jeder Versuch, unsere wirkliche Welt zu verbessern, erscheint als unsinnig. Das Bestehende wird von der Sinnlosigkeit des Kosmos aus verteidigt. Nietzsche baut diesen Pessimismus einerseits im Sinne eines großen Geschichtsmythos weiter, er historisiert Schopenhauer zum Mythos; andererseits folgt aus der pessimistisch gedeuteten Weltgrundlage für ihn eine aktive Bejahung des Kapitalismus quand même, die Ablehnung eines jeden Revolutionärtums als Dekadenz, als Sklavenmoral. So tritt mit Schopenhauer und Nietzsche an die Stelle der ordinären direkten Apologetik des Bestehenden eine komplizierte, eine indirekte: ein credo quia absurdum der herrschenden Gesellschaftsordnung gegenüber.

Als Fortsetzer von Schopenhauer und Nietzsche versucht Simmel niemals die Widersprüchlichkeit und die Problematik der Kultur seiner Zeit einfach zu leugnen, wie dies die vulgären Apologeten zu tun pflegen. Er bestreitet auch die widerwärtigsten Phänomene nicht; auch nicht die vorhandenen ungünstigen Tendenzen der imperialistischen Gegenwart für die Kultur. Im Gegenteil: gerade hier geht er scheinbar bis ans Ende, gibt er dem Problem eine »Vertiefung«, indem die konkrete ökonomisch-soziale Problematik der Kultur als Erscheinungsweise einer allgemeinen »Tragik der Kultur überhaupt« erscheint. Diese beruht nach der Simmelschen Darstellung auf dem Gegensatz von »Seele« und »Geist«, auf dem Gegensatz der Seele und ihrer eigenen Produkte und eigenen Objektivationen.

Auch bei Dilthey erschien die Kultur, der objektive Geist, als ein Hinausgehen über das Erlebnis; es zeigten sich darin Widerspruch und Grenze der psychologischen Methode; diese Lage erschien als eine objektive Antinomie der philosophischen Methodologie. Simmel stellt diese Antinomie mit großer Energie in den Mittelpunkt. Dabei erscheint das Zentralproblem der Lebensphilosophie, der Gegensatz von »starr« und »lebendig«, in einer neuen konkreten Form. Simmel sagt: »Alles, was Produkt des Geistes ist, alles, was der weitergehende Prozeß des Lebens als sein Resultat aus sich herausgesetzt hat, hat dieser unmittelbar lebendigen schöpferischen Realität gegenüber etwas Starres, vorzeitig Fertiges. Das Leben hat sich damit in eine Sackgasse verlaufen .. . Nun aber ist das Merkwürdige, daß dieses eigentlich armselige Stück, das gar keinen Platz für die ganze Fülle des subjektiven Lebens hat, doch andrerseits das Vollkommene ____ ist.,,«[1]

[1] Simmel: Fragmente und Aufsätze, a. a. O., S. 264.

Der objektive Geist hat also seine eigene Logik. Seine Gebilde entstehen zwar aus der eigensten und innersten Spontaneität der Individuen, aber einmal entstanden, gehen sie ihre eigenen Wege. Die kapitalistische Arbeitsteilung und vor allem das Geld sind nach Simmel Gebilde dieser Art. »Der ›Fetischcharakter‹, den Marx den wirtschaftlichen Objekten in der Epoche der Warenproduktion zuspricht, ist nur ein besonders modifizierter Fall dieses allgemeinen Schicksals unserer Kulturinhalte.«[1] Die »Vertiefung« des historischen Materialismus besteht also in der Subsumtion seiner Ergebnisse unter das lebensphilosophische Schema, das in diesem Fall als unauflösbare Gegensätzlichkeit zwischen Subjektivität und Kulturgebilde, zwischen Seele und Geist erscheint. Diese Gegensätzlichkeit ist nach Simmel die eigentliche Tragödie der Kultur.

Hier ist die Grundtendenz deutlich sichtbar: die Tendenz, spezifische Momente der imperialistischen Epoche für die Lage des Individuums (insbesondere für die Lage des mit dieser Kultur verbundenen Intellektuellen) zu einer »ewigen« Tragik »der« Kultur überhaupt aufzubauschen. Diese »Vertiefung« hat sehr verschiedehartige, aber dennoch konvergierende Folgen. Vor allem wird durch sie von der konkreten ökonomischen Lage, von der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Verursachung abgelenkt. Ökonomie und Soziologie werden zwar breit behandelt, verlieren aber ihre Selbständigkeit oder gar Priorität; sie erscheinen vielmehr als etwas Oberflächliches, über das die »tief« veranlagten Menschen unbedingt hinausgehen müssen. Es ist z. B. sehr charakteristisch, daß Simmel sowohl bei Goethe wie auch bei Nietzsche, die Physiognomie beider verfälschend, hervorhebt, daß sie allen sozialen Problemen vollständig ferngestanden hätten[2].

So wird durch diese philosophische Verallgemeinerung die antikapitalistische Unzufriedenheit der Intelligenz zur Selbstgenügsamkeit, Selbstgefälligkeit, Selbstbespiegelung pervertiert. Nachdem Simmel die ganze, für ihn sichtbare Problematik einer Kultur des Geldes aufgedeckt hat, findet er gerade in dieser Problematik das Bejahenswerte. »Der Sachgehalt des Lebens«, führt er aus, »wird immer sachlicher und unpersönlicher, damit der nicht zu verdinglichende Rest desselben um so persönlicher, ein um so unbestreitbareres Eigen des Ichs werde.«[3] So ist das Geld für die »reine Innerlichkeit« günstig; das Geld

[1] Simmel: Philosophische Kultur, a. a. O., S. 270.
[2] Simmel: Kant und Goethe, Berlin 1906, S. 52 u. 54.
[3] Simmel: Philosophie des Geldes, a. a. O., S. 532.

erscheint geradezu als »Torhüter der Innerlichkeit, die sich nun in eigensten Grenzen ausbauen kann«. Die »Tragik der Kultur« enthüllt sich in dieser Pointe als Philosophie des imperialistischen Rentnerparasitismus. (Diese Kulturkritik Simmeis übt eine starke Wirkung aus und zeitigt eine vielfache Nachfolge. Wir verweisen hier nur auf Walther Rathenau.)

Diesem Ziel dient der lebensphilosophisch umgearbeitete Kantianismus Simmeis. Die Umarbeitung Kants bezweckt vor allem, alle bürgerlich-revolutionären Elemente aus dessen Philosophie als historisch überholt herauszuoperieren. Die Kantsche Moral, die »Freiheit wesentlich gleichgearteter Individuen«, ist für Simmel ein bloßes Korrelat des mechanistisch verstandesmäßigen Weltbegriffes. Sie ist zusammen mit ihm veraltet. Seit Goethe, Schleiermacher, der Romantik haben wir die Ethik der »Einzigkeit« des Individuums, womit alle Kantischen Gleichheitsideale wegfallen. Die soziale und moralische Gleichheit der Menschen erscheint also als ein rein zeitbedingtes, bereits veraltetes Moment der Kantschen Ethik. Simmel will hier - sehr sophistisch — beweisen, daß seine Konzeption der Einzigartigkeit der Persönlichkeit und ihrer Freiheit als neues Fundament der Moral diese nicht in ein relativistisch-anarchistisches Chaos verwandelt; denn die einzigartigen Individuen werden sich - so versichert er - gegenseitig ergänzen. Hier, wo er angeblich Kant nur zeitgemäß interpretiert, vollzieht er einen völligen Bruch mit dessen Ethik, deren abstrakte Forderungen gedankliche Widerspiegelungen der bürgerlich-demokratischen Revolution waren. Simmel hat freilich recht, wenn er auf den historisch bedingten Charakter dieser Ethik hinweist. Der wirkliche historische Schritt über Kant hinaus ist jedoch die reale, ökonomische Vernichtung der Klassen, die der Sozialismus, nach dem Umsturz der kapitalistischen Gesellschaft, verwirklicht. Wenn nun Simmel auf die Zeitbedingtheit der Kantschen Ethik hinweist, so tut er es im Namen der parasitären, privilegierten Intelligenz der imperialistischen Periode, im Namen einer aristokratischen Ethik à la Nietzsche, die den »Pöbel« als einer ethischen Betrachtung unwert ansieht. Der Unterschied besteht bloß darin, daß Nietzsche diesen Aristokratismus offen, reaktionär-kämpferisch ausgesprochen hat, während Simmel, der gesellschaftlichen Lage der Vorkriegszeit entsprechend, sich damit begnügt, den »Pöbel« vornehm zu ignorieren. Seine weitere Tendenz der Erneuerung Kants, die vollständige Subjektivierung des Kantschen Apriorismus, haben wir bereits gestreift. Bei Simmel haben wir ein Nebeneinander der verschiedenen apriorischen »Welten« vor uns, und die Philosophie ist gewissermaßen eine Genretheorie dieses Nebeneinander. Der Relativismus der Diltheyschen Typenlehre erhält hier eine noch weitere Steigerung.

Dieser Zerrissenheit in unzählige selbständige Welten gegenüber bildet bei Simmel das Leben die letzte Einheit. »Ich stelle mich in den Lebensbegriff wie in das Zentrum; von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, andrerseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten ... Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordingen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos.«[1]

Hier ist das Leben bereits zu einem rein mythischen Begriff geworden, es hat jede Beziehung zur wissenschaftlichen Biologie abgestreift. Die Lebensphilosophie hat damit einen weiteren Schritt auf dem Wege zur Antiwissenschaftlichkeit getan. Freilich handelt es sich bei Simmel - wie bei Dilthey, nur in gesteigerter Form - bewußterweise noch um einen Umbau der Wissenschaft; sein Kampf gegen Gesetz und Kausalität hat noch die Form des Versuches, einen erkenntnistheoretischen Begriff der individuellen Kausalität herauszuarbeiten. Aber die irrationalistisch-antiwissenschaftliche Tendenz tritt doch viel schärfer hervor als bei Dilthey: »Alles, was man beweisen kann, kann man auch bestreiten. Unbestreitbar ist nur das Unbeweisbare.«[2]
Die oben dargelegte zentrale Stellung des so verstandenen Lebens in der Philosophie Simmeis gibt seiner Antinomik der Kultur eine neue »Vertiefung«. Es handelt sich nicht nur um den allgemeinen Gegensatz zwischen den Strömen des Lebens und den Grenzsetzungen des Geistes, sondern beide Prinzipien werden in das lebende »Ich« hineingetragen: »Wir sind nicht in grenzfreies Leben und Grenzen der gesicherten Form geschieden, wir leben nicht teils in der Kontinuität, teils in der Individualität, die sich gegenseitig »aufheben«, sondern diese beiden Prinzipien kämpfen miteinander im Ich selbst. Der Widerspruch des Lebens: »daß es nur in Formen unterkommen kann, und doch nicht in Formen unterkommen kann», ist das Grundproblem eines jeden Ich. Darum ist der Grundzug des Lebens nach Simmel: »Das Transzendieren seiner selbst.«[3] Das Leben, jedes Leben ist zugleich »Mehr-Leben« und »Mehr als Leben«.

So erscheint die Tragödie der Kultur nur als eine Erscheinungsform der letzthinnigen Widersprüchlichkeit des Lebens selbst. Simmel formuliert den früher

[1] Simmel: Fragmente und Aufsätze, a. a. O., S. *6*.
[2] Ebd., S.4.
[3] Simmel: Lebensanschauung, a. a. O., S. 19 f.

überzeitlich gefaßten Gegensatz für unser Zeitalter so: »Vielleicht ist in unserem jetzigen Leben einerseits zu viel Ich, andrerseits zu viel Mechanisches. Es ist noch nicht reines Leben.«[1] Wie aber Simmel schon bei der Darlegung der sozialen und kulturellen Tragik nur bis zum tragischen Konflikt vorgedrungen ist, dann aber ihm eine friedlich-parasitische Wendung gegeben hat, so auch jetzt bei dem Problem der letzten philosophischen Widersprüchlichkeit des Lebens. Man höre seine letzte Lebensweisheit aus seinen hinterlassenen intimen Aufzeichnungen: »Für den tieferen Menschen gibt es überhaupt nur eine Möglichkeit, das Leben zu ertragen: ein gewisses Maß von Oberflächlichkeit. Denn wenn er die gegensätzlichen, unversöhnlichen Impulse, Pflichten, Bestrebungen, Sehnsüchte alle so tief hinunterdenken würde, so absolut bis ans Ende empfinden, wie ihre und seine Natur erfordert, so müßte er zerspringen, wahnsinnig werden, aus dem Leben laufen. Jenseits einer gewissen Tiefengrenze kollidieren die Seins-, Wollens- und Sollenslinien so radikal und gewaltsam, daß sie uns zerreißen müßten. Nur indem man sie nicht unter jene Grenze hinuntergelangen läßt, kann man sie so weit auseinanderhalten, daß das Leben möglich ist.«[2]

Die von Schopenhauer und Nietzsche begründete indirekte Apologetik, die Verteidigung des kapitalistischen Systems durch Anerkennung und Betonung seiner schlechten Seiten, die aber gleichzeitig zu kosmischen Widersprüchen aufgebauscht werden, hat hier ihren offenen Bankerott erklärt. Simmel ist scharfblickend genug, die Unaufhebbarkeit der Widersprüche zu sehen, er ist aber viel zu sehr Ideologe des imperialistischen Rentnerparasitismus, als daß er an dieser Unlösbarkeit der Widersprüche tragisch zugrunde ginge. Im Gegenteil, die esoterische Moral seiner Lebensphilosophie ist das bewußte Ausweichen vor den letzten Konsequenzen; exoterisch werden sie versöhnend abgestumpft. Die hier lebensphilosophisch geforderte Oberflächlichkeit statuiert einen seelischen Komfort in der nihilistischen Selbstauflösung des Relativismus. So trägt die Simmelsche Nuance von Relativismus und Skepsis etwas Neues ins deutsche philosophische Bewußtsein hinein: den selbstgefälligen Zynismus. Bei Simmel selbst ist dies noch ein Ergebnis seiner philosophischen Methodologie, eine moralische Widerspiegelung der Lage seiner Weltanschauungsbestrebungen unter den Bedingungen des wilhelminischen Deutschland. Aus der Mischung von rein gedanklichem Radikalismus und absoluter praktischer

[1] Simmel: Fragmente und Aufsätze, a. a. O., S. 6.
[2] Ebd., S. 15 f.

Anpassung an Verhältnisse, die keiner Kritik standhalten könnten, entsteht diese Aushöhlung der denkerischen Persönlichkeit auch bei geistreichen und begabten Menschen, wie Simmel selbst einer war. Das ist ein allgemeines Symptom der Zeit, die Situation ihrer (eingebildeten) sozialen »Sekurität« bei einem Denken und Fühlen, für welche nichts Absolutes, kein wirklich objektiver Gegenstand mehr vorhanden war; die Situation der »machtgestützten Innerlichkeit«, wie sie Thomas Mann geistvoll charakterisierte. Dieser ungewollte Zynismus Simmeis erwächst bei Spengler zu einem zur Methodologie erhobenen leichtfertigen Dilettantismus und greift damit zerstörend und auflösend auf den wissenschaftlichen Geist der Philosophie über. Und von dort geht dann die Entwicklung rapide weiter bis zum Faschismus. Simmel selbst ist ebensowenig wie Dilthey im unmittelbaren Sinn ein Wegbereiter dieses Untergangs der wissenschaftlichen Ehrlichkeit in der Philosophie, ihres Ersetzens durch ein zynisches Spiel mit willkürlich ausgedachten Mythen. Indem er jedoch das Spiel mit gedanklichen Zuspitzungen zu bewußten, mitunter offen zynischen Kompromissen bringt, zeigt sich bei ihm der Auflösungsprozeß schon auf einer viel entwickelteren Stufe als bei Dilthey.

IV *Kriegs- und Nachkriegszeit (Spengler)*

Mit dem Ausbruch des ersten imperialistischen Krieges wird diese Entwicklungslinie der Lebensphilosophie jäh unterbrochen. Am Tage der Kriegserklärung hat fast das ganze geistige Deutschland »umgelernt«: die resigniert-kontemplativen Stimmen der Lebensphilosophie (wie auch der ganzen übrigen offiziellen und nichtoffiziellen Philosophie) verstummen; es entsteht eine publizistische Philosophie zur Begründung der imperialistischen Aggression, der welterobernden Ziele des wilhelminischen Deutschland.

Selbstverständlich nahm an dieser allgemeinen Wendung auch die Lebensphilosophie teil. So oberflächlich diese Kriegsprodukte auch sind, so völlig wertlos und nichtssagend vom philosophischen Standpunkt, so bedeutsam sind sie als Beginn einer neuen Etappe in der deutschen Lebensphilosophie. Der alte, grundlegende Gegensatz: »Leben« versus »Starrheit«, versus »das Tote«, bleibt selbstverständlich aufrechterhalten, füllt sich aber mit neuem aktuellem Inhalt an. Jetzt ist »das deutsche Wesen«, an dem »die Welt genesen« soll, das Lebendige, und die nationale Eigenheit der anderen Völker (vor allem der westlichen Demokratien und besonders Englands) ist das Tote und Starre.

Und insbesondere entstehen die neuen Gleichungen und Gegensätze: der Krieg als Leben und der Frieden als das Starre und Tote. Die publizistischen Schlagworte dieser Tagesliteratur gingen bald vorbei. Die Krise des verlorenen Krieges begräbt dieses ganze Geschwätz unter seinen Trümmern. Aber in dieser philosophisch wertlosen Tagesliteratur ist doch ein wichtiges Vorspiel zur zweiten entscheidenden Wendung der Lebensphilosophie, der Wendung zum Faschismus, sichtbar.

Diese kriegshetzerische, aggressiv-imperialistische, philosophische Publizistik bietet theoretisch wenig Wichtiges. Wir weisen, um ein Beispiel zu nennen, nur auf die Kriegsbroschüre Max Schelers hin, mit dessen Philosophie wir uns später zu beschäftigen haben werden. In ihr wird mit der größten Entschiedenheit die »vitale Wurzel« des Krieges in der Menschennatur selbst in den Vordergrund gestellt, um damit eine jede ökonomische Auffassung des Krieges zu diskreditieren. Die Kriegsbejahung erhält auf diese Weise eine à la Nietzsche lebensphilosophische Begründung: »Die wahre Wurzel alles Krieges besteht darin, daß allem Leben selbst ... eine Tendenz zur Steigerung, zum Wachstum, zur Entfaltung . .. innewohnt ... Alles Tote, Mechanische sucht sich nur zu ›erhalten‹ . . . während Leben wächst oder niedergeht.«[1]

Die lebensphilosophische Kriegsliteratur ist - unmittelbar - bald spurlos vorbeigegangen. Trotzdem bedeutet sie eine entschiedene Wendung in der Entwicklung der Lebensphilosophie. Diese Wendung ist jedoch nicht bloß durch den Kriegszusammenbruch verursacht. Der erste imperialistische Krieg brachte zugleich den ersten großen, dauerhaften, welthistorischen Sieg des Sozialismus. Dieser Sieg bringt eine grundlegende Wandlung in der Lebensphilosophie mit sich. Wir haben bei Nietzsche beobachten können, wie der Sozialismus zu jenem Hauptgegner wird, gegen den sich der entscheidende Kampf der irrationalistischen Philosophie richtet; wir haben schon in der Vorkriegsperiode die - freilich den Zeitläufen entsprechend geänderte - Fortsetzung dieser Polemik bei Simmel wahrnehmen können (und wir werden in einem späteren Kapitel über die deutsche Soziologie ähnliche Tendenzen bei Toennies, Max Weber usw. analysieren). Mit dem Sieg der Oktoberrevolution von 1917, tritt dieser ideologische Kampf der imperialistischen Bourgeoisie Deutschlands und mit ihr die Lebensphilosophie in ein neues Stadium.

[1] Scheler: Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, Leipzig 1915, S. 42.

Wie groß diese Wendung ist, worin ihre wichtigsten methodologischen und inhaltlichen Konsequenzen bestehen, zeigt am klarsten Oswald Spenglers berühmtes Werk: »Der Untergang des Abendlandes« (1919 und 1922). Weil Spengler diese Wendung am radikalsten ausgesprochen hat, hat sein Werk eine so starke und nachhaltige Wirkung erhalten; es ist repräsentativ für diese Etappe und ist zugleich ein wirkliches, unmittelbares Vorspiel zur Philosophie des Faschismus.

Spenglers philosophisches Niveau ist wesentlich niedriger als das der bisherigen führenden Vertreter der Lebensphilosophie. Das ist kein Zufall. Wir konnten diese Senkung des philosophischen Niveaus im Laufe unserer bisherigen Darlegungen immer deutlicher beobachten. Je mehr der neue Hauptgegner, der Sozialismus, zum Mittelpunkt der Polemik wird, desto mehr stehen die Irrationalisten vor einem Problem, von dessen wirklichem Gehalt sie nichts verstehen, auch zumeist nichts verstehen wollen, desto mehr verschwindet aus ihrer Auseinandersetzung die wirkliche, wissenschaftliche Kenntnis des Gegenstandes und in den meisten Fällen auch die Ehrlichkeit, die bona fides. Aber höchstwahrscheinlich hängt Spenglers allgemeine Wirkung gerade mit diesem Schwinden des Niveaus zusammen. Die neue Etappe der Lebensphilosophie besteht im wesentlichen darin, daß die bisherige, teils halbbewußte, teils diplomatisch verhüllte Degradation der Wissenschaftlichkeit, die vorerst nur neben den bestehenbleibenden, sachlich unangetasteten Einzelwissenschaften einen Raum für die intuitiv-irrationalistische Weltanschauung der Lebensphilosophie erkämpfen wollte, nun zu einem offenen Angriff gegen den Geist der Wissenschaft überhaupt, gegen die Kompetenz der Vernunft, wichtige Menschheitsfragen adäquat zu behandeln, übergeht. Diese Tendenz zur resoluten Loslösung von der Wissenschaftlichkeit bringt unvermeidlich ein Element des Dilettantismus in die Denk- und Darstellungsweise ihrer Vertreter. (Dies ist schon bei Nietzsche sichtbar.) Bei Spengler wird daraus eine - für die spätere Entwicklung folgenschwere - bewußte Methodologie. Denn indem er, wie wir sehen werden, Kausalität und Gesetzlichkeit ablehnt, sie als nur historische Erscheinungen bestimmter Epochen gelten läßt, ihnen aber jede Kompetenz für die Methodologie von Wissenschaft und Philosophie abspricht, indem er an die Stelle der Kausalität die Analogie setzt, macht er das Spielen mit - oft sehr oberflächlichen - Ähnlichkeiten zum Kanon der Forschung. Und da er alle Gebiete des menschlichen Wissens - einerlei, ob er sie persönlich wirklich beherrscht, einerlei, ob sie an sich bereits zu eindeutigen, weltanschaulich verwertbaren Ergebnissen gediehen sind - in den Dienst seiner Geschichtsphilosophie stellt, ist er überall

gezwungen, das dilettantische Spielen mit Analogien, das Zurechtrücken der Tatsachen als Methode zu proklamieren. Mit dem Maßstab von Dilthey oder auch von Simmel gemessen, ist also Spengler nicht mehr als ein oft geistreicher, zumeist aber oberflächlicher und leichtfertiger Dilettant. Der allgemeinen und breiten Wirkung Spenglers, auch im internationalen Maßstabe, hat sein Dilettantismus jedenfalls nicht geschadet. Im Gegenteil, gerade hieraus entspringt seine skrupellos-zynische Offenheit, sein unbeschwerter Mut zu kritiklosen Verallgemeinerungen. Gerade in dieser Hinsicht ist er seinen mitstrebenden Zeitgenossen (ich verweise nur auf Leopold Ziegler und Hermann Graf Keyserling) unendlich überlegen.

Spenglers Bestreben läuft darauf hinaus, aus der Geschichte eine Universalwissenschaft zu schaffen. Der historische Relativismus Diltheys wird aus einer Tendenz, an deren Überwindung Dilthey selbst ständig - aber vergeblich - arbeitete, bei Spengler zur offen eingestandenen Grundlage der Konzeption. Die Neukantianer der Vorkriegszeit (neben Simmel vor allem Windelband und Rickert) haben eine besondere philosophische Erkenntnistheorie für die Geschichtswissenschaft herausgearbeitet, um deren Gleichwertigkeit mit den Naturwissenschaften nachzuweisen. Diese Gleichwertigkeit besteht im dezidierten Eliminieren einer jeden Gesetzmäßigkeit aus der Geschichte. Der extreme Positivismus hat die Geschichtswissenschaften wegen ihrer weniger exakten Gesetzmäßigkeit für Wissenschaften minderen Ranges erklärt, und manche positivistischen Soziologen waren bemüht, in der Geschichte das unveränderte Walten der Naturgesetze nachzuweisen. (Vgl. im Kapitel »Sozialer Darwinismus, Rassentheorie und Faschismus« den Abschnitt über Gumplowitz usw.) In dieser Lage haben Windelband und Rickert in ihrer Wissenschaftslehre einfach die reaktionäre Praxis Rankes und seiner Nachfolger kanonisiert. Das beinhaltet einerseits die Entfernung des Fortschrittsbegriffs aus der Geschichte (Ranke versus Hegel: jede Epoche gleich nahe zu Gott), andererseits das Erheben der Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit aller Geschichtsereignisse und historischen Gebilde zum alleinigen Wesen der Geschichtswissenschaft. Freilich ist diese Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit ein wirkliches *Moment* des historischen Zusammenhanges. Wenn es jedoch zur einzigen Bestimmung des Historischen aufgebauscht wird, wenn alle Momente der Gesetzmäßigkeit aus der Geschichte entfernt werden, entsteht eine reaktionäre Verzerrung und Entstellung, eine Irrationalisierung der Geschichte, ein Aufheben ihrer Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit. Obwohl Windelband und Rickert in ihrer allgemeinen Philosophie noch keine bewußten Irrationalisten gewesen sind, so haben sie doch der Entwicklung des Irrationalismus in der

Geschichte große Dienste geleistet. Denn die »Wertbeziehung«, durch welche Rickert den historischen Zusammenhängen eine gewisse Rationalität zu sichern versuchte, kann auch nur eine Pseudoobjektivität begründen, insbesondere bei der notwendigen Labilität und Subjektivität dessen, was in der historischen Methodologie der bürgerlichen Philosophie im konkreten Fall unter geltendem Wert verstanden und wie die Bezogenheit des einzigartigen historischen Phänomens auf solche Werte verwirklicht werden kann. Bei Simmel wird diese Beziehung zum Irrationalismus schon bewußt und gewollt, obwohl auch er noch in seinem Versuch eine »individuelle Kausalität« erkenntnistheoretisch begründen will und den Standpunkt eines Minimums an Rationalität noch nicht vollständig aufgegeben hat. Bei Spengler wird aus alledem eine unbestrittene Herrschaf t der subjektivistisch-relativistisch begründeten historischen Kategorien sogar über Mathematik und Naturwissenschaft.

Die Erkenntnistheorie Spenglers ist also nur ein Mittel, um diesen Sieg des extremen historischen Relativismus zu vollenden. Diese Erkenntnistheorie verfährt äußerst primitiv, schlagwortartig, phrasenhaft. Sie wendet einfach den alten Gegensatz der Lebensphilosophie von Leben und Tod, von Intuition und Vernunft, von Gestalt und Gesetz auf die Geschichte an: »Gestalt und Gesetz, Gleichnis und Begriff, Symbol und Formel haben ein sehr verschiedenes Organ. Es ist das Verhältnis von *Leben und Tod,* von Zeugen und Zerstören, das hier erscheint. Der Verstand, der Begriff tötet, indem er ›erkennt‹ ... Der Künstler, der echte Historiker *schaut,* wie etwas wird.«[1]
Es ist hier leicht ersichtlich, wie energisch Spengler aus der Methodologie der Geschichte der Vorkriegszeit durch Vereinfachung populäre Parolen der absoluten Herrschaft des lebensphilosophischen Standpunkts macht. Dabei erwächst hier aus der Diltheyschen Methode der »genialen Anschauung« eine, bereits schroff antiwissenschaftliche, aristokratische Erkenntnistheorie.

Mit dieser Erkenntnistheorie will Spengler jede kausale und gesetzmäßige Erkenntnis degradieren. »Das Mittel, tote Formen zu begreifen, ist das mathematische Gesetz. Das Mittel, lebendige Formen zu verstehen, ist die Analogie.«[2] Die Analogie als zentrale Kategorie der Geschichte wird nun von Spengler zur Methode einer universellen Morphologie ausgebaut, zu einer »Symbolik«, »Physiognomik« der Geschichte. Der rein lebensphilosophisch interpretierte und damit verfälschte Goethe und der jetzt zur vollen Wirk-

[1] Spengler: Der Untergang des Abendlandes, 32. Aufl., München 1920, Bd. I, S. 147.
[2] Ebd., S.4.

samkeit gelangte Nietzsche sind die von Spengler anerkannten Vorläufer dieser neuen Methode. Dazu kommt noch ein wenig Bergson, den Spengler ebenso energisch vereinfacht, wie er dies mit Dilthey und Simmel getan hat. In der Geschichte soll an die Stelle von Ursache und Wirkung, deren Zusammenhang Spengler »Logik des Raumes«[1] nennt, der Schicksalszusammenhang treten, »die Logik der Zeit«. So ist die Identifikation von irrationalistischem Leben und Geschichte zustande gebracht: »Das *Leben* ist das erste und letzte, und das Leben hat kein System, kein Programm, keine Verunft; es ist für sich selbst und durch sich selbst da, und die tiefe Ordnung, in der es sich verwirklicht, läßt sich nur so schauen und fühlen - und dann vielleicht beschreiben .. .«[2] So wird die Geschichte zur Universalwissenschaft proklamiert, und zugleich wird ihr jeder wissenschaftliche Charakter abgesprochen: »Geschichte wissenschaftlich behandeln wollen, ist im letzten Grunde immer etwas Widerspruchsvolles . ..«[3]

Diese oberflächlich-willkürliche Erkenntnistheorie, in der alles auf Erleben, auf Intuition hinausläuft, ist der Spenglersche Weg, die unumstrittene Herrschaft des historischen Relativismus durchzusetzen. Alles ist geschichtlich: das bedeutet bei Spengler, daß alles historisch relativ, rein relativ ist. Während die Methodologie des deutschen Vorkriegsimperialismus den Naturwissenschaften eine isolierte Stellung gewissermaßen in einem Naturschutzpark der Rationalität zugewiesen hat, will Spengler die ganze Naturerkenntnis »historisieren«, das heißt, sie dem historischen Relativismus unterordnen. Auch hier ist die Frage selbst, nämlich die Natur historisch zu betrachten, die in der Natur objektiv vorhandene Historizität auf den Begriff zu bringen, nicht eine Erfindung der Lebensphilosophie, sondern ist von der Entwicklung der Gesellschaft und der Naturwissenschaften aufgeworfen worden. Spengler stellt aber auch diese Frage irrationalistisch auf den Kopf: es handelt sich bei ihm nicht um den historischen Charakter des realen Ablaufs in der Natur, sondern um eine pseudohistorische Auflösung der Objektivität aller Kategorien der Naturwissenschaften. Mit Hilfe der Lebensphilosophie mußte diese Frage einem immer radikaleren Relativismus und gleichzeitig einer immer kühner und ungehemmter auftretenden Mystik verfallen. Seit Darwin, ja seit der Kant-Laplaceschen Theorie ist die Frage einer historischen Behandlung der

[1] Ebd.,S. 9.
[2] Spengler: Preußentum und Sozialismus, 74. Tausend, München 1925, S. 82.
[3] Spengler: Untergang des Abendlandes, a. a. O., Bd. I, S. 139.

Natur (freilich: in ihrer objektiven Gesetzlichkeit) aufgeworfen; die Naturphilosophie des jungen Schelling und diejenige Hegels waren kühne Versuche, freilich mit völlig unzulänglichen Mitteln, sie zu beantworten. Spengler kehrt hier subjektivistisch-lebensphilosophisch den Spieß um: er ignoriert die objektiv historische Entwicklung der Natur, dagegen »historisiert« er die Naturerkenntnis, indem er aus ihr eine bloße Funktion der Wesensart des jeweiligen »Kulturkreises« macht. Diese »Historisierung« hebt also jedwede Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Natur auf und läßt damit das echte Problem: die Geschichtlichkeit der Natur selbst bei Objektivität der Naturgesetze, vollständig verschwinden. Es sei freilich nicht vergessen, daß auch hinter dieser völlig verzerrten Fragestellung Spenglers ebenfalls ein echtes Problem steckt: nämlich, wie und wieweit die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft den Umfang, die Art usw. unserer Naturerkenntnis beeinflußt. Indem aber Spengler dabei die notwendige Grundlage der richtigen Fragestellung, die Objektivität der Natur und die Entwicklung der Produktivkräfte einer jeweiligen Gesellschaft, die dadurch bestimmte Stufe von Wissenschaft und Technik gedanklich ausschaltet, indem er aus dem Moment der historischen Relativität unserer Naturerkenntnisse ein absolutes Prinzip macht und damit die Tatsache der fortschreitenden Annäherung unserer Naturerkenntnisse an die objektive Wirklichkeit der Natur ebenfalls eliminiert, indem er die Wechselwirkung zwischen Entwicklung der Produktivkräfte und Naturerkenntnis nicht zur Kenntnis nimmt und die einzelnen Formen oder Ergebnisse der Naturwissenschaft unmittelbar aus der »morphologischen Gestalt« eines »Kulturkreises« intuitiv gewinnt, entsteht bei ihm ein Mythos auf der Grundlage der radikalen und unaufhebbaren Relativität einer jeden Erkenntnis.

Spengler schreckt dabei vor den gewagtesten Behauptungen nicht zurück; seine plötzliche und breite Wirkung verdankt er vielfach dieser Vorliebe für zugespitzte Paradoxien. Für Spengler ist z. B. die Zahl eine rein historische Kategorie: »*Eine Zahl an sich gibt es nicht und kann es nicht geben.* Es gibt mehrere Zahlenwelten, weil es mehrere Kulturen gibt. Wir finden einen indischen, arabischen, antiken, abendländischen Zahlentypus, jeder von Grund aus etwas Einziges, jeder Ausdruck eines anderen Weltgeschehens ... Es gibt demnach mehr als eine Mathematik.«[1] Dieses bis zur Absurdität konsequente Leugnen einer jeden Objektivität geht bei Spengler so weit, daß er von der Kausalität sagen kann, sie sei »ein abendländisches, genauer ein Barockphänomen«.[2]

[1] Ebd., S. 85 f.
[2] Ebd., S. 549.

Überhaupt besteht bei Spengler eine Priorität der Geschichte vor der Natur: »So ist Geschichte die ursprüngliche und Natur eine späte, erst dem Menschen reifer Kultur vollziehbare Weltform, nicht umgekehrt, zu welcher Annahme das Vorurteil des städtischen wissenschaftlichen Verstandes neigt.«[1] So ist die ganze wissenschaftliche Physik mitsamt ihrem Gegenstand ein Mythos der späten abendländischen »faustischen« Kultur. Atom, Lichtgeschwindigkeit, Gravitation sind ebenso mythische Kategorien des »faustischen Menschen«, wie die Gewittergeister, die Flurdämonen Kategorien der magischen Periode gewesen sind[2]. (Man erinnere sich dabei an die Äußerungen Simmels über die historische Relativität des Erkennens, um zu sehen, wie Spengler nur alle Konsequenzen der vorkriegs-imperialistischen Lebensphilosophie zieht und popularisiert.) Aus diesen Gründen ist für Spengler die Kultur; das »Urphänomen aller vergangenen und künftigen Weltgeschichten«[3].

Wir haben bereits gesehen, daß die Kultur für Spengler das Organon für die konsequent durchgeführte Relativierung aller Phänomene ist. Wenn er aber jetzt eine Weltgeschichte als Universalwissenschaft proklamiert, so ist bei ihm damit zugleich die Einheitlichkeit der Weltgeschichte aufgehoben. Spengler führt eine leidenschaftliche Polemik gegen die Periodisierung der Geschichte in Altertum, Mittelalter, Neuzeit. Diese Periodisierung ist freilich in der Geschichtswissenschaft, die ihre wirkliche objektive Grundlage in den großen ökonomischen Formationen: Sklaverei, Leibeigenschaft, Lohnarbeit zumeist nicht zur Kenntnis nimmt, zur reinen Konvention geworden.

Scheinbar ist die Polemik Spenglers gegen diese Konvention der weltgeschichtlichen Periodisierung gerichtet. Jedoch nur unmittelbar und scheinbar. Denn es ist kein Zufall, daß solche Angriffe (H. St. Chamberlain ist im Namen der Rassentheorie schon *vor* Spengler ähnlich gegen diese Periodisierung aufgetreten), solche fundamentale Revisionen des ganzen Aufbaus der Weltgeschichte erst auf der Stufe des Irrationalismus erfolgen, wo dieser gegen den Sozialismus in den Kampf zieht. Gegen den bürgerlichen Fortschrittsbegriff, wie er etwa in Hegels Geschichtsphilosophie und später - entsprechend verflacht - in der englisch-französischen liberalen Soziologie gefaßt wurde, konnte die Rankesche Erhebung der Ideenlosigkeit zum Prinzip und ihre philosophische Verklärung durch den Neukantianismus ausreichen. Als aber

[1] Ebd., S. 141.
[2] Ebd., Bd. II, S. 321.
[3] Ebd., Bd. I, S. 151.

die großen Perioden der Weltgeschichte im historischen Materialismus als gesetzmäßiges Aufeinanderfolgen von Gesellschaftsformationen erschienen, als nachgewiesen wurde, daß die ökonomische Gesetzlichkeit ihres Wandels zur höheren Formation des Sozialismus führt, veränderte sich die Lage für die bürgerlichen Geschichtstheoretiker gründlich. Chamberlain und Spengler zogen nur am konsequentesten die Folgerungen aus dieser Lage: die Konzeption des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts kann nur wirksam bekämpft werden, wenn die Einheitlichkeit und Gesetzmäßigkeit des Geschichtsablaufs, der Entwicklung der Menschheit überhaupt geleugnet wird. (Die unmittelbare, die oberflächliche Polemik mag gegen das schulmäßige Schema der Dreiteilung gerichtet sein, mag die Entdeckung östlicher Kulturen, die tatsächlich ignoriert worden waren, als Argument anführen. Das sind Scheingefechte. Denn der historische Materialismus vermag auch deren Entwicklung ökonomisch zu erklären und die inhaltliche - freilich verschlungene - Bewegungsrichtung vom Urkommunismus zum Sozialismus aufzuzeigen. Dagegen richtet sich in Wahrheit die Polemik Spenglers.)

Die Spenglersche Auffassung von der Kultur als »Urphänomen« bedeutet konkret methodologisch so viel, daß es mehrere qualitativ verschiedene Kulturen gibt, deren jede eine in jeder Hinsicht eigene Entwicklung besitzt. Hier ist deutlich sichtbar, wie der Diltheysche Begriff des Typus in einen Mythos hinüberwächst. Der relativistische Grundcharakter, den die typologische Begriffsbildung bei Dilthey besaß, wird womöglich noch gesteigert; Diltheys Traum von einer philosophischen Synthese, die den erstarrten Relativismus der Typologie aufheben sollte, ist gründlich ausgeträumt; für Spengler ist die Typologie der Kulturen deren letzte, allein fundamentale Erkenntnis. Die Radikalisierung, die das relativistische Moment in der Typologie auf die Spitze treibt, bedeutet zugleich deren Umschlagspunkt in den Mythos. Bei Dilthey (und noch viel entschiedener etwa bei Max Weber) war die Typologie ein Hilfsmittel der geschichtlichen Erkenntnis, dessen Wert sich erst in der Erklärung der historischen Realität bewährt. Indem Spengler seine Typen »Urphänomene« nennt, bringt er viel mehr als eine terminologische Neuerung: er proklamiert die »Gestalt« je einer Kultur zur realen Grundlage aller ihrer einzelnen inhaltlichen, wie formellen, strukturellen wie dynamischen Erscheinungsweisen; aus der wissenschaftlichen Hilfskonstruktion ist ein Realgrund geworden, freilich ein prinzipiell irrationalistischer, nur auf dem Wege der Intuition erfaßbarer Realgrund.

Daraus ergibt sich von selbst, daß diese in sich geschlossenen »Gestalten«, notwendig »fensterlose Monaden« sein müssen: eine jede kann nur innerhalb ihrer einzigartigen Wesenheit intuitiv ergriffen und beschrieben werden. (Hier schlägt die Windelband-Rickertsche Geschichtstheorie, die individualisierende Methode, in Mythos um.) Spengler will aber, wie wir gesehen haben, nicht bei der bloßen Beschreibung seiner einzigartigen »Gestalten« stehenbleiben; nachdem er sie einander ausschließend nebeneinander gestellt hat, will er doch zwischen ihnen Zusammenhänge aufdecken. Es ist jedoch klar, daß diese unmöglich wissenschaftlichen Charakters sein können. Spengler findet hierfür in den schlechtesten, antiwissenschaftlichen Traditionen der Romantik eine - ebenfalls intuitiv-irrationalistische - Kategorie: die Erscheinungen der verschiedenen Kulturen können nur mittels der Analogie miteinander verglichen werden. So z. B. die euklidische Geometrie als Erscheinung der antiken mit der nicht-euklidischen Geometrie als der der abendländischen Kultur. Die »Morphologie« der Geschichte stellt nun in jeder Kulturentwicklung bestimmte notwendig wiederkehrende Etappen fest: »Jede Kultur durchläuft die Altersstufen des einzelnen Menschen. Jede hat ihre Kindheit, ihre Jugend, ihre Männlichkeit und ihr Greisentum.«[1]

Da nun nach Spengler dieser Entwicklungsgang in jeder Kultur schicksalhaft notwendig vor sich geht, entsteht eine neue und für Spengler entscheidende Kategorie: »Ich nenne *gleichzeitig zwei* geschichtliche Fakta, die, jedes in seiner Kultur, in genau derselben - relativen - Lage eintreten und also eine genaue entsprechende Bedeutung haben.«[2] So sind Archimedes und Gauß, Polignot und Rembrandt usw. z. B. »Zeitgenossen«. Spengler führt hier die uralte, trivial gewordene Phrase von den Altersstufen der Kultur, in der vor der Entstehung des historischen Materialismus, bei Vico, Herder, Hegel, aber wenigstens eine Ahnung der gesetzmäßigen Aufstiegs- und Niedergangsphasen der Gesellschaftsformationen steckte, zu einer mitunter geistreichen, zumeist einfach falschen Spielerei mit unbegründeten Analogien.

Diese Auffassung ist jedoch für den späteren Gang der Dinge wichtig geworden. Vor allem durch das Leugnen der einheitlichen Entwicklung des Menschengeschlechts, das später, freilich mehr auf Chamberlainsche als auf Spenglersche Art, zu einem Dogma der faschistischen rassentheoretischen Geschichtsauffassung geworden ist. Zweitens wird dadurch der geschichtliche Fortschritt in einer neuen und propagandistisch wirksamen Weise bekämpft.

[1] Ebd., S. 154.
[2] Ebd., S. 161.

Wir haben gesehen, daß schon die Lebensphilosophie der Vorkriegszeit einen starken Anteil an der reaktionär-skeptischen Bekämpfung des Fortschrittsgedankens gehabt hat. Spenglers formal originelle, dem Gehalt nach triviale Paradoxität zieht hier nur alle Konsequenzen. Den gesellschaftlichen Grund dieser entwickelteren Stufe des irrationalistischen Leugnens eines jeden historischen Fortschritts haben wir bereits in Spenglers Kampf gegen den Sozialismus als Hauptgegner erkannt. Drittens entsteht hier aus der Spenglerschen »Gestalten«-Theorie der einzelnen Kulturen ein Solipsismus der Kulturkreise: das lebensphilosophisch-irrationalistische Anthropomorphisieren der Kulturkreise beschränkt sich bei Spengler nicht darauf, daß ihnen ein Wachsen und Altwerden zugesprochen wird, sie erhalten auch die innere psychologische Struktur der Menschen (der Intellektuellen) der imperialistischen Periode: sie »leben« in einer solipsistischen Weise. Dieser Solipsismus, als Empfindungsweise der parasitären Schichten der imperialistischen Periode, hat sich bis dahin offen nur in der Psychologie der dekadenten Belletristik der Zeit ausgedrückt; er beherrschte zwar, wie wir gesehen haben, die Erkenntnistheorie der meisten Vertreter der Lebensphilosophie, jedoch zumeist uneingestanden, hinter einem mythischen Pseudoobjektivismus versteckt.

Jetzt, da bei Spengler diese »Gestalten« eine offene und entfaltete Pseudoobjektivität des Mythos erhalten, treten bei ihnen auch diese Züge der solipsistischen Beziehung zur Welt ebenfalls offen und entfaltet hervor. Jeder, Kulturkreis kann prinzipiell nur sich selbst erleben; es existiert keine Brücke irgendeines gegenseitigen Verstehens zwischen dem einen Kulturkreis und dem anderen. Die Feststellung dieser inneren Struktur der »Gestalten« Spenglers ist vor allem nicht darum wichtig, weil der innere historische Gehalt der imperialistischen Mythen damit deutlicher wird: sie treten mit der Prätention auf, uralte, verschüttete Zusammenhänge endlich ans Licht zu bringen, während sie in Wirklichkeit nichts weiter sind als die Introjektion der Psychologie der parasitären Intelligenz der imperialistischen Periode in eine entsprechend zurechtgemachte, angeblich historische Wirklichkeit. (Daß die Methode einer solchen Introjektion einerseits auf Nietzsche, andererseits auf Mach-Avenarius zurückgeht, bedarf keiner ausführlichen Erörterung.)

Diese Feststellung hat aber auch eine vorwärtsweisende Bedeutung: die solipsistische Wesensart der historischen »Gestalten« ist das methodologische Vorbild für die faschistische Rassentheorie. Die »weltanschauliche« Begründung des faschistischen Gebots der barbarischen Antihumanität Andersrassigen gegenüber ist auf die Konzeption einer solchen solipsistischen

Struktur der Rassen aufgebaut: sie stehen ebenso fremd, feindlich, abgeschlossen, ohne Verkehr einander gegenüber wie die Kulturkreise Spenglers. Wir werden zwar sehen, daß die Rassentheorie bei Gobineau und noch mehr bei Chamberlain diese Stufe selbständig erreicht hat; wir haben gesehen, daß Nietzsche in dieser Hinsicht ebenfalls weit vorgestoßen ist. Die Tatsache, daß die Lebensphilosophie bis zu diesem Punkt führt, wird aber dadurch in ihrer Bedeutung nicht gemindert. Erstens erblicken wir so in Spengler die Erfüllung der barbarisierenden Tendenzen Nietzsches; zweitens sehen wir die tiefgehende parallellaufende Entwicklung der verschiedenen Ströme der reaktionären Philosophie des Imperialismus, die Tendenz ihres gemeinsamen Einmündens in die gedankliche Vorbereitung der barbarischen Gedanken und Taten von Hitler und Rosenberg.

Es ist ebenfalls klar, daß der letzte, entscheidende Zweck der Konstruktion eines solchen irrationalistisch-solipsistischen Geschichtsmythos ebenfalls der Abwehrversuch gegen die sozialistische Perspektive der gesellschaftlichen Entwicklung ist. Nietzsche, der diesen philosophischen Kampf als erster aufnahm, mußte noch die ganze, in seinen Augen einheitliche Weltgeschichte als ein Ringen um die Führerrolle von Herren oder Pöbel darstellen; er mußte deshalb das Gewicht darauf legen: den »Willen zur Macht« in den Herren mit allen Mitteln zu erwecken, damit ihr Kampf in der Zukunft mit der Niederlage des Sozialismus ende. Die Hoffnungen Spenglers sind weit weniger stark, als es die von Nietzsche waren. Seine Konzeption ist eher ein Trostgesang als ein Aufrütteln, eher ein Opiat als ein Stimulans: das sich im Kreis bewegende Leben der Kulturkreise habe immer wieder ähnliche Gefahren hervorgebracht, wie es jene der Gegenwart, die Bedrohung des Kapitalismus durch das Proletariat, sei; jedoch in jedem Kulturkreis sei diese Gefahr doch gebannt worden, jede Kultur sei ihren »natürlichen« Tod, den des Alterns, der zivilisatorischen Erstarrung, gestorben. Warum soll es der faustischen Kultur des Kapitalismus anders ergehen? Gäbe es doch die intuitiv-analogische Morphologie, die allein sichere Kenntnis der Geschichte, und diese weise darauf, daß das unmittelbar bevorstehende Schicksal die Herrschaft der »Cäsaren« (d.h. der Monopolkapitalisten) mit sich bringen werde. Daß diese Herrschaft die Einleitung zum Untergang der Kultur ist, interessiert keinen Kapitalisten, keinen parasitären Intellektuellen: wir werden es noch aushalten - nach uns die Sündflut: das ist der - wirksame - Trostgesang Spenglers.

Eine weitere durchschlagende Wirkung seines Werkes verdankt Spengler der Konsequenz einer Gesamtkonzeption, die den angeblichen Gegensatz von

Kultur und Zivilisation in den Mittelpunkt stellt. Dieser Gegensatz spielt in der reaktionären deutschen Geschichtsphilosophie seit langem eine große Rolle. Der ideologische Kampf gegen die Demokratisierung Deutschlands vollzieht sich unter der Flagge dieses Gegensatzes, indem unter »Zivilisation« alles Schlechte am Kapitalismus, darunter vor allem die westliche Demokratie, verstanden wird, der nun die autochthone, organische, echt deutsche »Kultur« gegenüberstehe. Spengler vereinigt hier reaktionär-preußische Tendenzen mit einer gesucht-paradoxen modernen Form. Das Problem der Zivilisation wird wieder lebensphilosophisch gewendet: es ist das Problem des Sterbens im Gegensatz zum blühenden Leben, zur Kultur. Dies ist die Frage vom Untergang des Abendlandes: »Jede Kultur hat ihre *eigene* Zivilisation ... Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur ... Zivilisation sind die *äußersten* und *künstlichsten* Zustände, deren eine höhere Art Mensch fähig ist. Sie sind ein Abschluß; sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit ... sind ein *Ende*, unwiderruflich, aber sie sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden.« [1]

Damit beantwortet Spengler diese Frage im Sinne der preußischen Reaktion. Die Antwort klingt zwar unmittelbar trostlos, als Perspektive der schicksalhaften Erstarrung. Sie ist aber, wie seinerzeit die pessimistische Kulturkritik Nietzsches, ein Trostgesang für die äußerste Reaktion. Denn damit wird nochmals unterstrichen, daß die Gegenwart nicht eine revolutionäre Periode sei, die die deutsche Reaktion mit einem Umsturz bedroht, sondern im Gegenteil, eine Perspektive der Konsolidierung der Reaktion wird als unabweislich »erwiesen«. Denn für Spengler ist die herrschende Form der Zivilisation der Cäsarismus. Er ist die formlose Herrschaftsweise einer jeden sterbenden Kultur, einer jeden Zivilisation. Das Volk verwandelt sich in ein geschichtsloses Fellachentum, über dem die Cäsaren ihre Herrschaft aufrichten, mit welcher Herrschaft »die Geschichte wieder ins Geschichtslose zurückkehrt, in den primitiven Takt der Urzeit« [2]. Also die schicksalhafte, unaufhaltsam heranwachsende, unumstrittene bis zum Ende des »faustischen« Kulturkreises andauernde Herrschaft der »Cäsaren« des Monopolkapitalismus über die nur amorphe Masse der »Fellachen«-Proletarier - das ist die Spenglersche Perspektive des Abendlandes, der Gegenwart.

[1] Ebd., S. 43.
[2] Ebd., Bd. II, S. 418 u. 541 ff.

Diese aus der pessimistischen Analyse des Schicksals der Gegenwart entspringende, für die Reaktion so sympathische Perspektive konkretisiert Spengler in einem besonderen, für die Ideologie des Faschismus wichtigen Werk: »Preußentum und Sozialismus«. Hier wird der »morphologische« Grundgedanke folgendermaßen durchgeführt. Jede Zivilisation hat nach Spengler ihren Sozialismus (Stoa, Buddhismus usw.; der Sozialismus der Gegenwart ist die faustische Form dieser Erscheinungen). Diese Verallgemeinerung genügt aber der Spenglerschen Analogiesucherei nicht. Er muß auch noch den »wirklichen« Sozialismus entdecken: das Preußentum; die Typen des Offiziers, der Beamten, des Arbeiters. Der Gegner dieses »Sozialismus« ist nicht der Kapitalismus, sondern England [1]. (Spengler führt hier die Gedanken der Kriegsbroschüren Schelers und von Sombarts »Händler und Helden« weiter.) Preußen und Engländer repräsentieren zwei große Typen in der Entwicklung der Zivilisation. Es sind »zwei sittliche Imperative gegensätzlicher Art, die sich aus dem Wikingergeist und dem Ordensgeist der Deutschritter langsam entwickelten. Die einen trugen die germanische Idee in sich, die anderen fühlten sie *über* sich: *persönliche Unabhängigkeit und überpersönliche Gemeinschaft.* Heute nennt man sie Individualismus und Sozialismus«. Karl Marx und der Arbeitersozialismus haben diese Frage nur verwirrt und werden von der schicksalhaften Logik der Weltgeschichte beiseite geschoben. Siegen wird der »preußische Sozialismus«, der »Sozialismus«, den Friedrich Wilhelm I. begründet hat. Auf dieser Grundlage wird auch die wahre Internationale entstehen: »Eine *echte* Internationale ist nur durch den Sieg der Idee *einer* Rasse über alle anderen möglich ... *Die echte Internationale ist* Imperialismus.« [2] In diesem »Sozialismus« wird aus dem Arbeiter ein Wirtschaftsbeamter, aus dem Unternehmer ein verantwortlicher Verwaltungsbeamter. Die deutsche Arbeiterklasse wird einsehen müssen, daß nur dieser »Sozialismus« reale Möglichkeiten hat. Dazu ist keine Ideologie nötig, sondern »eine tapfere Skepsis, eine Klasse von sozialistischen Herrennaturen« [3].

Hier zeigt sich das Neue an Spengler gegenüber Nietzsche ganz klar. Dieser attackierte den - ihm wenig bekannten - Sozialismus direkt frontal. Man kann natürlich nicht behaupten, daß Spengler die sozialistische Literatur besser kennen würde, seine Angriffsweise ist aber eine andere, ein Auswei-

[1] Spengler: Preußentum und Sozialismus, a. a. O., S. 83.
[2] Ebd., S. 84 f.
[3] Ebd., S. 99.

chen und ein demagogischer Trick: der Sozialismus, wird zwar siegen - aber der »eigentliche« Sozialismus ist das Preußentum. Daß die historische Perspektive, die er hier aufzeichnet, eine wesentlich andere ist als die im »Untergang des Abendlandes«, ist nur für diejenigen interessant, die in Spengler einen Denker mit kohärentem System erblicken wollen. Uns scheint zwischen beiden Perspektiven ein wichtiger - gesellschaftlicher - Zusammenhang zu bestehen. Hatte er in seinem Hauptwerk die Perspektive des Sozialismus mit Argumenten aus der Morphologie der Kulturkreise abgewehrt, so will er hier den deutschen imperialistischen Kapitalismus mit seinen junkerlich-militaristischen Zügen gedanklich so retten, daß er ihn in »eigentlichen« Sozialismus umtauft. Damit hat er aber bereits den Grundgedanken der sozialen Demagogoie des Hitlerismus vorweggenommen.

Man sieht, wie nahe dieses reaktionäre Vorspiel der militant gewordenen Lebensphilosophie in der Zeit der unmittelbaren Nachkriegskrise der faschistischen Ideologie gekommen ist. Natürlich trennen Spengler noch viele Momente vom Faschismus. Seine Rassenkonzeption ist eine Nietzscheanische. So auch seine Konzeption der Herrschaft: er lehnt jede soziale Demagogie, jeden Appell an die Massen ab und kommt dadurch zur Zeit der Herrschaft des Faschismus mit Rosenberg und Baeumler in starke Differenzen. (Vergleiche sein Buch: »Jahre der Entscheidung.«) Dies ändert aber an der historischen Bedeutung, die Spengler in der Vorbereitungsgeschichte des Faschismus hat, nichts: er hat die Lebensphilosophie zu einer Weltanschauung der militanten Reaktion umgebaut und damit die Wendung vollzogen, die, freilich nicht pfeilgerade, zum Faschismus geführt hat. Die Ideologen des Faschismus haben auch, ungeachtet aller Vorbehalte und polemischen Bemerkungen, diese Verdienste Spenglers stets anerkannt.

V *Die Lebensphilosophie der »relativen Stabilisierung« (Scheler)*

Das Abebben der revolutionären Wellen nach 1923, die, wie in ganz West- und Mitteleuropa, so auch in Deutschland einsetzende Periode der »relativen Stabilisierung« mit ihren illusorischen Hoffnungen auf eine lange Periode ökonomisch und politisch konsolidierter, allmählicher, friedlicher Entwicklung schiebt auch in der Lebensphilosophie andere Inhalte und Tendenzen in den Vordergrund. Obwohl breite Kreise, besonders des Kleinbürgertums, eine Rückkehr der Vorkriegszeit erhofften, wird es doch in der öffentlichen Meinung der Intelligenz immer mehr anerkannt, daß eine solche einfache

Kückkehr objektiv unmöglich ist. Immerhin - unter Beibehaltung der neuen Bedingungen, die durch Krieg und Zusammenbruch entstanden sind und die militante Politisierung der Lebensphilosophie, ihr Hinausgehen über die friedlich-parasitische, selbstgefällig-skeptische, rein individualistische Resignation der Vorkriegszeit bedingten - entsteht eine zeitweilige Vorherrschaft von Denkern und Tendenzen, die im Wesentlichen ihrer Weltanschauung und Methode noch in der Vorkriegszeit wurzeln, die aber nunmehr versuchen, die damals herrschenden philosophischen Traditionen mit der neuen Lage zu versöhnen.

Die wichtigste Erscheinung dieser Übergangsperiode ist Max Scheler. Er ist ein geistreicher, beweglicher, vielseitiger Schriftsteller, ohne feste Überzeugungen, sehr stark den jeweils herrschenden Modeströmungen unterworfen, aber er hat bei alledem doch eine Grundlinie, die den Anforderungen der »relativen Stabilisierung« stark entgegenkommt. Sein Wunsch ist: eine inhaltlich prägnante, über den Formalismus der Neukantianer hinausgehende Weltanschauung, eine feste Hierarchie der Werte zu begründen, die geeignet sein soll, in der Konsolidierung der bürgerlichen Gesellschaf t Deutschlands eine wichtige Rolle zu spielen.

Dies ist unter radikal veränderten Umständen eine Wiederaufnahme des uns bereits bekannten Diltheyschen Weltanschauungsprogramms. Scheler spricht dann auch sehr anerkennend über die »vorschauende Genialität« Diltheys[1]. Die Verwandtschaft mit dessen Tendenzen ist auch darin sichtbar, daß Scheler von einem so offen ausgesprochenen und radikal paradoxen Relativismus in der Lebensphilosophie, wie ihn Spengler vertritt, weit entfernt ist. Ja, zuweilen ist sogar die Frage aufgetaucht, ob man Scheler vollständig der Lebensphilosophie im orthodoxen Sinne zurechnen kann, da seine Werthierarchie immer wieder über das Leben hinausgeht und in höheren Werten als dieses kulminiert. Scheler teilt mit Dilthey die Überzeugung, die er mit den Denkmethoden der Husserlschen Phänomenologie auszubauen und zu begründen versucht, daß die Kategorien: Normen, Werte usw. aus der durch »Wesensschau« intuitiv erfaßten, erlebten Gegenständlichkeit der philosophischen Objekte organisch zu gewinnen und zu entwickeln sind. Dieser intuitive Charakter der Methode bringt ihn in die nächste Nähe der Lebensphilosophie. Man kann sogar sagen: auf diese Weise führt Scheler die Husserlsche Phänomenologie, die, trotz der Begeisterung Diltheys für sie,

[1] Scheler: Schriften aus dem Nachlaß, Berlin 1933, S. 290.

den weltanschaulichen Tendenzen der Lebensphilosophie bis dahin fernstand (Husserl persönlich lehnte sie sogar ab und kämpfte für eine Philosophie als »strenge Wissenschaft«1), in den großen Strom des lebensphilosophischen Irrationalismus hinein.

Freilich soll man den Wert dieser Ablehnung der Lebensphilosophie durch Husserl nicht überschätzen. Husserl gebärdet sich zwar so, als ob er den agnostizistischen Exzessen der Lebensphilosophie fernstünde. Kommt er selbst aber auf Grundfragen der Erkenntnistheorie zu sprechen, so zeigt es sich, daß er dem Machismus ganz nahesteht. Scheler holt also aus Husserl nur den etwas versteckten irrationalistisch-relativistischen Kern heraus. Man nehme nur Husserls Ausführungen über die Realität der Außenwelt: »Die Frage nach der Existenz und Natur der ›Außenwelt‹ ist eine metaphysische Frage. Die Erkenntnistheorie, als allgemeine Aufklärung über das ideale Wesen und über den gültigen Sinn des erkennenden Denkens, umfaßt zwar die allgemeine Frage, ob und inwiefern ein Wissen oder vernünftiges Vermuten von dinglich ›realen‹ Gegenständen möglich ist, die den sie erkennenden Erlebnissen prinzipiell transzendent sind, und welchen Normen der wahre Sinn solchen Wissens gemäß sein müßte; nicht aber die empirisch gewendete Frage, ob wir Menschen auf Grund der uns faktisch gegebenen Daten ein solches Wissen wirklich gewinnen können, oder gar die Aufgabe, dieses Wissen zu realisieren. Nach unserer Auffassung ist die Erkenntnistheorie, eigentlich gesprochen, gar keine Theorie. Sie ist keine Wissenschaft in dem prägnanten Sinne einer Einheit aus theoretischer Erklärung.«[2] Die Husserlsche Methode des »Ausklammerns« der Frage der Realitätsgegebenheit enthält, wie wir gleich zeigen werden, dieselbe Nähe zum Machismus.

Scheler ist eine Übergangserscheinung, wie auch die Periode, in der er zu einer führenden Wirkung gelangt, eine Übergangsperiode ist. Es handelt sich um den Obergang zwischen zwei großen Krisen der Demokratie in Deutschland und ihrer Ideologien, um eine Zeit der vorübergehenden Atempause. Die Wendigkeit und leichte Beeinflußbarkeit Schelers macht ihn dazu geeignet, in dieser Zeit eine zentrale Figur zu werden. Er ist ursprünglich ein Schüler Euckens, schließt sich dann Husserl an, versucht aber gleich, die Phänomenologie inhaltlich wie weltanschaulich auszubreiten. Seine wichtigsten

[1] Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos, I. Jahrgang, Tübingen 1910.
[2] Husserl: Logische Untersuchungen, Halle 1913—21, Bd. II, 1, S. 20.

Werke in der Vorkriegszeit enthalten den Kampf um eine inhaltliche Ethik, gegen den Kantschen Formalismus, für eine objektive Rangordnung der Werte. In diesem scheinbaren Objektivismus sind noch lange Zeit katholisierende, an die Scholastik anklingende hierarchische Tendenzen vorhanden; solche sind überhaupt in der logischen Methodik der Phänomenologie schon von Bolzano und Brentano her wirksam. Der katholisierende Scheler weist eine gewisse Parallelität zur Sozialphilosophie Spanns auf, beide haben auch das gleiche Schicksal, indem radikale reaktionäre Strömungen in der zweiten Krise der Nachkriegszeit über sie hinausgehen.

Die Beweglichkeit und leichte Beeinflußbarkeit Schelers zeigt sich auch darin, daß er in seinen Kriegsschriften, ungefähr auf einer Sombartschen Linie, vor allem den »englischen Geist« lebensphilosophisch bekämpft hat. In der Zeit der relativen Stabilisierung entwickelt sich dagegen bei ihm eine weitgehende ausgesprochene Sympathie mit der zeitgenössischen westlichen Kultur. Auch versucht er in dieser Zeit, seine objektive Hierarchie der Werte mit dem herrschenden historischen Relativismus in Einklang zu bringen, indem er eine »Soziologie des Wissens« begründen hilft, in der dieser Kompromiß im Mittelpunkt der Methodologie steht. Die herannahende Krise, deren akute Verschärfung Scheler nicht mehr erlebt hat, bringt eine pessimistische Verdüsterung in seine Philosophie, ein stärkeres Vorherrschen des anthropologischen Relativismus. Dieser Relativismus zersetzt immer stärker die Dogmatik einer Rangordnung der Werte. Während seine Gottesvorstellungen anfangs fast an Thomas von Aquino anklingen, geht seine Religionsphilosophie allmählich in eine fast vollständige Gottlosigkeit über, indem er einen mit den Menschen zusammen sich entwickelnden Gott religionsphilosophisch verkündet, welche Lehre in seiner Spätperiode schon zu einer fast religiös-atheistischen Selbstvergottung des Menschen wird.

So ist Schelers Versuch, den lebensphilosophischen Relativismus mit einer festen Rangordnung zu verknüpfen, nur eine ziemlich rasch vorübergehende Episode in der Entwicklung der Lebensphilosophie bis zum Faschismus. Diese Episode ist aber nicht ohne Bedeutung: sie bezieht die Phänomenologie in den Strom der Lebensphilosophie ein, genauer gesagt: Bei Scheler treten die lebensphilosophisch-irrationalistischen Tendenzen der Phänomenologie zum erstenmal offen hervor; was die Beschränkung der Methode auf formallogische Probleme bei Husserl selbst noch verhüllt hat, wird bei Scheler offenkundig. Auch die »beschreibende« Psychologie, das »Verstehen« der geschichtlichen Erscheinungen (im Gegensatz zur kausalen Erklärung) vereinigt sich hier mit der Husserlschen »Wesensschau«. Die »zeitlose« Apo-

diktizität der Phänomenologie (das Erbe von Bolzano und Brentano) enthüllt sich als leerer Schein, sobald Scheler die Methode auf konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinungen anwendet: die tiefe Verwandtschaft mit dem Dilthey-Simmelschen Relativismus tritt zutage.

Sehen wir uns nun die phänomenologische Methode Schelers etwas näher an. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1913 gibt Scheler von ihr ein deutliches Bild. Phänomenologie ist: der »Name für eine Einstellung des geistigen Schauern, in der man etwas zu er-schauen oder zu er-leben bekommt, was ohne sie verborgen bleibt«[1]. Scheler gibt hier die vollständige Subjektivität der Methode offen zu: »Das Er-lebte und Er-schaute ist ›gegeben‹ nur in dem er-lebenden und er-schauenden Akt selbst, in seinem Vollzug: es erscheint in ihm und nur in ihm.« Ihr Grundcharakter ist: »der lebendigste, intensivste und unmittelbarste *Erlebnisverkehr mit der Welt* selbst«. Er polemisiert hier gegen die bekannte Husserlkritik Wilhelm Wundts, der sich über die Husserlsche Darstellungsweise lustig macht, indem er sie so beschreibt, daß bei Husserl eine lange Reihe von Definitionen erfolge, was ein Begriff nicht sei, um dann am Schluß eine reine Tautologie - etwa »Liebe ist Liebe« - zu setzen. Wundts Mißverständnis liegt nach Scheler im Verkennen der phänomenologischen »Einstellung«, »die dem Leser ... etwas *zur Er-schauung zu bringen* hat, das seinem Wesen nach nur und nur erschaut werden kann«. Die ganze Darlegung sei nur Vorbereitung, und die »Tautologie« am Schluß bedeute so viel: »Jetzt sieh hin, dann siehst du es!«

Diese Darlegungen zeigen, wie stark die lebensphilosophisch-irrationalistischen Züge in der Methode der Phänomenologie von Anfang an waren. Scheler bleibt auch sein ganzes Leben lang ein treuer und dankbarer Schüler der Husserlschen Methode, er befolgt immer die Arbeitsweise der Phänomenologie, die jeden Gegenstand, dessen »Schau« beabsichtigt ist, nach dem Husserlschen Patent »in Klammern setzt«, d. h. von seiner Realität absieht, um zu einer von der Frage der Realitätsgegebenheiten unbelasteten »Schau« der objektiven »reinen Wesenheiten« zu gelangen, um diese in einer angeblich objektiven Form apodiktisch aussprechen zu können.

In dieser Methode zeigen sich beide Seiten der allgemeinen philosophischen Entwicklung der imperialistischen Periode sehr deutlich, nämlich die enge Verknüpfung von intuitivistischem Irrationalismus und Pseudoobjektivität. Daß die Methode auf Intuition basiert, ist bekannt, und Scheler trachtet auch keineswegs, wie wir eben gesehen haben, dies zu verbergen. Der irrationalistische Grundcharakter war anfangs dadurch verdeckt, daß Husserl und seine ersten Schüler sich vorwiegend mit formallogischen Problemen, mit Bedeutungsanalysen beschäftigt haben; dadurch konnte in Husserl selbst die Illusion entstehen, er hätte mit der Phänomenologie eine Methode, die Philosophie als »strenge Wissenschaft« zu behandeln, entdeckt. Aber schon dazu ist zu bemerken, daß die wichtige Stelle der formalen Logik in der Methodologie den Irrationalismus keineswegs ausschließt. Im Gegenteil: formale Logik und Irrationalismus sind philosophisch angesehen einander zwar antinomisch, aber nichtsdestoweniger polar koordinierte Weisen der Beziehung zur Wirklichkeit. Die Entstehung des Irrationalismus ist immer mit den Grenzen der formallogischen Erfassung der Welt eng verknüpft. Tatbestände, die hier als Ausgangspunkt, als Beweise und Belege des irrationalistischen Charakters der Wirklichkeit angeführt werden, werden in jeder dialektischen Behandlung der Widersprüchlichkeit, der Verstandesformen, der Reflexionsbestimmungen in Kategorien der Vernunft aufgehoben. Und für die Übergangsgestalten zum extremen Irrationalismus ist es gerade bezeichnend, daß dieser Gegensatz, der früher historisch als der Gegensatz einander bekämpfender Richtungen auftrat, im inneren Aufbau ihrer Philosophie eine entscheidende Rolle spielt. So wird auch bei Scheler die ethische Hierarchie, obwohl sie ihre wirkliche inhaltliche Begründung durch die Intuition erhält, mit Hilfe von äußerst formallogischen Erwägungen aufgebaut und in ihren Typen voneinander abgegrenzt. Diese Rolle der formalen Logik als eines gewissermaßen begrifflichen Mieders der Intuitionen und Irrationalismen ist bei allen Philosophen, die aus der Husserlschule hervorgegangen sind, auch bei Heidegger, zu beobachten. Sie ist aber bei allen nur Hilfswerk. Der wesentliche Inhalt ist in wachsendem Maße irrationalistisch, und irrationalistisch sind auch die entscheidenden, nicht äußerlich konstruktiven Aufbauprinzipien.

Die Tendenz zur Pseudoobjektivität ist in der Phänomenologie von Anfang an vorhanden. Die Phänomenologie scheint aber bei Husserl zunächst nur eine Erneuerung der Bolzano-Brentanoschen Tradition zu sein. Erst als die Phänomenologen das rein logische Gebiet verlassen und Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstand der »Wesensschau« machen, taucht die Frage der wirklichen Objektivität in ganzer Schärfe auf. Die spätere Entwicklung der Phänomenologie tritt auch immer entschiedener mit der Prätention auf, eine Wirklichkeitswissenschaft, eine Ontologie zu begrün-

[1] Scheler: Schriften aus dem Nachlaß, a. a. O., S. *266* ff.

den. Hier aber hätte sie - auch innerhalb des Rahmens der Phänomenologie - die Frage aufwerfen müssen, wann und unter welchen Bedingungen die »Klammern«, in die die phänomenologisch geschauten »Wesenheiten« gesetzt wurden, aufgelöst werden können, wo das Kriterium dafür gefunden und aufgezeigt werden kann, ob die »Wesensschau« hier die vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit erfaßt. Doch das »In-Klammern-Setzen« schaltet diese Frage radikal aus; nicht nur über einen Bedeutungszusammenhang, sondern über ein reines Phantomgebilde kann ebenso eine »Wesensschau« gehalten werden, wie über ein (richtiges oder falsches) Abbild der Realität. Das Wesen des »In-Klammern-Setzens« besteht gerade darin, daß alle diese, in bezug auf ihr Verhältnis zur Wirklichkeit so radikal verschiedenen Gedankengebilde für die phänomenologische Untersuchung auf einen Nenner gebracht, von der Untersuchung als gleichartig betrachtet werden. Es ist also klar, daß die ganze Wirklichkeitsfrage, die Frage, ob der Gegenstand, der nach der »Auflösung der Klammer« vor uns steht, ein bloßes Gebilde des Bewußtseins oder das Abbild von etwas unabhängig vom Bewußtsein Seienden ist, unabweislich geworden ist. Es ist nun sehr interessant, daß diese große Wendung von der Bewußtseinsforschung zur Seinswissenschaft, von der Phänomenologie zur Ontologie - die sogenannte »Hinwendung zu den Sachen« - sich fast unbemerkt vollzogen hat. Man hat die phänomenologischen Gegenstände einfach als Gegenstände der Ontologie deklariert und die »Wesensschau» unvermerkt in eine Erneuerung der »intellektuellen Anschauung« verwandelt. Diese Entwicklung ist charakteristisch für die oft unmerkbar-allmähliche, aber unwiderstehliche Verstärkung des sich aufs Mythische orientierenden Denkens im Nachkriegsimperialismus. Man hat die Neukantianische Erkenntnistheorie der Vorkriegszeit deklarativ hinter sich gelassen (in Wirklichkeit deren Subjektivismus und Agnostizismus unverändert beibehalten) und gleichzeitig der nur intuitiv erfaßbaren, irrationalen »Wirklichkeit«, auf der Grundlage ihrer nur intuitiven Erfaßbarkeit, seine selbstverständliche Evidenz des Seins verliehen.

Wir haben hier, um die erkenntnistheoretische Hohlheit und Haltlosigkeit der phänomenologischen und der aus ihr herauswachsenden ontologischen Methode ganz klar hervortreten zu lassen, deren Voraussetzungen mit Absicht vorerst nicht kritisiert. Eine wirkliche Kritik müßte schon bei dem »In-Klammern-Setzen« beginnen. Denn es ist klar, daß diese berühmte Methode nichts weiter aussagt, als daß etwa die Vorstellung des Menschen und die des Teufels gleicherweise eben Vorstellungen sind. Aus einer solchen bloß formalen Identifikation können aber - ohne logische Schliche - keine inhaltlichen Folgerungen gezogen werden. Und gerade dies ist die Prätention der »Wesensschau«. Würden die Phänomenologen diesen zentralen Punkt ihrer Methode nur einigermaßen analysieren, so müßten sie einsehen, daß jede inhaltliche Untersuchung einer Vorstellung, gleichviel, ob sie intuitiv oder diskursiv vor sich geht, ohne Appell an die objektive Wirklichkeit unmöglich ist. Der Inhalt kann nur so gewonnen werden, daß seine einzelnen Züge, ihr Zusammenhang usw. mit der objektiven Wirklichkeit verglichen werden, daß die ursprüngliche Vorstellung durch diese Vergleiche bereichert, ergänzt, richtiggestellt usw. wird. Wenn etwa Scheler, um auf sein Beispiel zurückzukommen, eine »Wesensschau« über die Liebe hält, so müssen jene gedanklichen Abbildungen der objektiven Wirklichkeit, die das Phänomen Liebe ausmachen, gesammelt, summiert, verglichen, das nicht dazu Gehörige (bloße Sympathie, Freundschaft usw.) ausgeschlossen werden; erst dann wäre er in der Lage, seine »Wesensschau« zu vollziehen. Er hat also tatsächlich die Wirklichkeit nicht »in Klammern gesetzt«, sondern ununterbrochen an sie appelliert. Das »In-Klammern-Setzen« ist nur insofern eine spezifische Methode der Phänomenologie, als darin von Anfang an die subjektiv-idealistische irrationalistische Willkür einen Objektivität vortäuschenden Decknamen erhält: nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch konkret-inhaltlich wird die Beziehung der Vorstellungen zur objektiven Wirklichkeit zerstört, wird eine »Methode« geschaffen, die den Unterschied zwischen wahr und falsch, zwischen notwendig und willkürlich, zwischen wirklich und bloß erdacht verwischt, ja zunichte macht. Wenn etwa Mensch und Teufel gleicherweise »in Klammern gesetzt« werden, so wird auf der Grundlage dessen, daß wir es - psychologisch unmittelbar - in beiden Fällen mit Vorstellungen zu tun haben, der Unterschied eliminiert, daß wir bei der inhaltlichen Bestimmung im ersten Fall auf die Wirklichkeit, im zweiten wieder nur auf Vorstellungen rekurrieren. Darum untersucht die phänomenologische Ontologie auch die fragliche Berechtigung, die »Klammer zu öffnen«, nicht. Denn sie hat diese nur gesetzt, um Wahrheit und Fiktion, Wirklichkeit und Mythos auf ein Niveau zu bringen, um die Dunstatmosphäre einer mythischen Scheinobjektivität zu schaffen. Die bei Husserl als »streng wissenschaftlich« deklarierte Methode ist also nichts weiter als die subjektiv-idealistische Erklärung: meine Vorstellungen bestimmen das Wesen der Wirklichkeit. Die erkenntnistheoretische Nähe Husserls zu Mach ist kein Zufall. Nur daß sich Husserl dort, wo die Machisten und Kantianer Ableitungen versuchen, mit der Proklamation der intuitiven Gewißheit begnügt.

Scheler, der freilich noch am Anfang dieser Entwicklung steht, hat dabei, wie die ganze Schule, die Prätention, den Formalismus und den Subjektivismus der Kantianer überwunden zu haben. Wie sehr es sich bei dieser Methode um eine, auch den Neukantianismus übertreffende subjektivistische Willkür handelt, haben wir eben gezeigt, wir können dies jetzt an einem kleinen Beispiel aus dem großen moralphilosophischen Frühwerk Schelers beleuchten. Er führt dort aus: »Nicht also war die *Einrichtung* der Sklaverei eine Einrichtung, die die *Knechtung von Personen* erlaubte ..., sondern umgekehrt: weil der Sklave *sich* selbst ... *nicht als Person*, sondern nur z. B. als Mensch, Ich, psychisches Subjekt usw., d. h. noch als ›Sache‹ sich darstellte, darum galt, daß er getötet, verkauft werden dürfte usw.«[1] Also nicht aus der ökonomisch-sozialen Institution entsteht das sklavische Bewußtsein (von dem es übrigens sehr zweifelhaft ist, ob es stets mit dem, was die Schelersche »Wesensschau« daran »erschaut«, identisch gewesen ist, etwa in Spartakus), sondern das sklavische Bewußtsein schafft gesellschaftlich die Sklaverei. Hier kann man deutlich sehen, daß man mit der angeblich objektiven »Wesensschau« was immer man will zum »Erschauen« bringen kann[2].
Man sieht also, wie morsch, wie von subjektivistischer Willkür zerfressen die Grundlage ist, auf der Scheler die Pyramide der objektiven und ewigen Rangordnung der Werte errichten will. Zum bloßen Erleben tritt hier nur eine äußerst dürftige formale Logik, etwa dort, wo Scheler ausführt, daß die Existenz der positiven Werte etwas Positives sei, ihre Nichtexistenz etwas Negatives usw. Eine solche formale Logik kann auf diese Weise höchstens einen abstrakten Rahmen abgeben. Das Wesentliche, das Inhaltgebende ist die oben charakterisierte subjektive Willkür des »Hinschauens«. Willkürlich ist deshalb schon die Bestimmung der einzelnen Typen des ethischen Verhaltens (auch Scheler kommt wie Dilthey nur zu einer Typologie), und erst recht willkürlich ist ihre angeblich objektive Rangordnung. Denn diese kann nach Scheler »niemals *deduziert* oder *abgeleitet* werden ... Es gibt hierfür (für den Akt des Vorziehens, G. L.) eine *intuitive ›Vorzugsevidenz‹*, die durch keinerlei logische *Deduktion* zu ersetzen ist.«[3]

[1] Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I u. II, Halle 1913 u. 1916, Bd. II, S. 353.
[2] Ebd., Bd. I, S. 483.
[3] Ebd., S. 491.

So entsteht in der Ethik Schelers eine rein willkürliche Aufstellung und Hierarchie der Typen. Scheler zählt dabei den Heiligen, den Genius, den Helden, den führenden Geist und den Künstler des Genusses auf, und zwar so, daß ihre »Rangordnung« dieser Reihenfolge entspricht. Freilich führt Scheler gelegentlich einige scheinwissenschaftliche, scheinobjektive Merkmale an, z. B. ob das eine Phänomen im anderen »fundiert« sei usw. Da aber diese scheinlogischen Argumentationen ebenfalls in einer rein subjektiven Intuition ihre Basis haben, können sie in jedem Fall beliebig umgekehrt werden. Seine ethische Typenlehre ist also ebenso wie die Diltheysche Typenlehre der Weltanschauung ein reines Nebeneinander, und wie Dilthey ist auch er gezwungen, einzugestehen, daß in der Wirklichkeit zwischen diesen Typen unauflösliche Widersprüche walten, zu deren Lösung, also zur Aufstellung einer tatsächlich geltenden Rangordnung, auch die neue Weltanschauung unfähig ist. Diese Konfession des extremen Relativismus bezeichnet Scheler als die »Wesenstragik« alles endlichen Personenseins und ihrer (wesenhaften) sittlichen Unvollkommenheit[1]. Keine endliche Person könne gleichzeitig Heiliger, Held, Genius usw. sein. »Darum ist jeder mögliche *Willensgegensatz,* d. h. jeder mögliche ›Streit‹ zwischen Exemplaren der Wertpersonentypen (als Vorbilder) durch eine endliche Person *unschlichtbar.* . . Tragisch ist also ein Streit, zu dessen gerechter Schlichtung *ausschließlich nur* die Gottheit als möglicher Richter vorgestellt werden kann.« Scheler weiß mithin selbst, daß seine Ethik, um sich nicht in vollkommenen Relativismus aufzulösen, einer Ergänzung bedarf, nämlich einer »Wesenslehre von Gott«. Wie sich nun der Schelersche phänomenologisch erfaßte Gott im Laufe der Entwicklung seines Verfassers allmählich aufgelöst hat, haben wir bereits gezeigt.

Es ist klar: sobald die gesellschaftliche Welt eine wirkliche Erschütterung erfährt, muß die angeblich objektive und ewige Randordnung der Werte zusammenstürzen. Die subjektivistische, relativistisch-willkürliche Tendenz bricht siegreich durch. Diese Auflösungstendenz der eigenen Philosophie sehen wir in den Spätwerken Schelers, wo nicht mehr eine angebliche ewige Objektivität die Menschentypen ordnet, sondern wo der Philosoph gezwungen ist für alles eine offen anthropologische Begründung zu suchen: »Alle Seinsformen sind vom Sein des Menschen abhängig. Alle gegenständliche Welt und ihre Seinswesen sind nicht ein ›Sein an sich‹, sondern nur ein der gesam-

[1] Ebd., Bd. II, S. 472 ff.

ten geistigen und leiblichen Organisation des Menschen angemessener Gegenwurf und Ausschnitt aus diesem Sein an sich. Erst vom Wesensbilde des Menschen aus ... ist . .. ein *Schluß* zu ziehen auf die wahren Attribute des obersten Grundes der Dinge.«[1] Hier kommt Scheler schon in die Nähe der nihilistischen Skepsis Spenglers. Es ist auch bezeichnend, daß er in der Nachkriegszeit mit allen Husserlschen Überlieferungen der »strengen« Wissenschaftlichkeit bricht und sich offen der irrationalsten Antiwissenschaftlichkeit anschließt. »Wissenschaft«, sagt er, »hat für die Gewinnung und Setzung einer Weltanschauung wesensmäßig *keinerlei* Bedeutung.«[2] So gelangt Scheler, wie jede Lebensphilosophie, nicht über eine relativistische Typenlehre hinaus; auch Spenglers Lehre von den Kulturkreisen war nicht mehr als eine pompös aufgebauschte, sachlich oberflächlich-historische Typologie.

Schelers persönliche Wesensart hat es ihm ermöglicht, der Lebensphilosophie eine Wendung zu geben, die den Bedürfnissen der »relativen Stabilisierung« entsprach. Das neue, zeitgemäße Zwischenglied, das Scheler hier einführte, war seine »Soziologie des Wissens«. Ihre Detailergebnisse, ihre spezifische Methodologie werden wir im Zusammenhang mit der Analyse der deutschen Soziologie der imperialistischen Periode behandeln. Als philosophisch wichtiges Moment ist nur festzustellen, daß Scheler einerseits seinen immer extremer werdenden Relativismus aufzuheben vermeint, indem er zu seiner Bezeichnung eine neue Terminologie findet; das neue Zauberwort heißt »Perspektivismus«. (Ebenso »überwindet« Mannheim den Relativismus durch das Zauberwort »Relationalismus«.) Andererseits erneuert Scheler die Illusion des alternden Dilthey, die fiktive Hoffnung, als ob gerade der extreme, bis ans äußerste Ende gehende Relativismus die eigene Selbstaufhebung bewerkstelligen könnte.

Scheler geht indessen, der weiter fortgeschrittenen Entwicklung des Imperialismus entsprechend, viel weiter als Dilthey. Dieser sieht nur in der Beurteilung der historischen Erscheinungen einen unaufhebbaren Relativismus. Scheler meint, daß der Relativismus sich auf die Ereignisse selbst bezieht. Er führt aus: »Nicht unsere *Erkenntnis* allein (die ihre eigenen Relativitätsstufen hat) des ›historischen Tatbestandes‹, er *selbst* ist relativ auf das *Sein* und *Sosein*,

[1] Scheler: Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, S.11.
[2] Scheler: Moralia, Leipzig 1923, S. 8.

nicht nur auf das bloße ›Bewußtsein des Betrachters‹. Es gibt nur ein metaphysisches, kein historisches ›Ding an sich.«[1] Scheler strebt hier, wie bald nach ihm Mannheim, nach einer Selbstaufhebung des Relativismus gerade durch dessen äußerstes Zuendeführen. Auf der Grundlage einer damals modischen oberflächlichen Analogie mit der verzerrten Einsteinschen Relativitätstheorie will Scheler von diesen Voraussetzungen aus einen historischen »Perspektivismus« gründen. Dieser bedeutet das strikte Leugnen jeder objektiven Existenz der historischen Tatsachen (Leugnen des historischen »Dinges an sich«) und zugleich die Abhängigkeit »aller ›möglichen‹ historischen Bilder durch den Gehalt des individuellen Moments und die Eigenstellung des Betrachters in der absoluten Zeit«. Das heißt: der jeweilige Betrachter der Geschichte schafft die Geschichte. Die Schelersche »Wissenssoziologie« hat dabei die Aufgabe, diesen Relativismus historisch nachzuweisen, insbesondere durch den Nachweis der verschiedenen Grundrichtung europäischer und asiatischer Erkenntnis (dort »von der Materie auf die Seele«, hier »von der Seele auf die Materie«); auch hier wird sichtbar, daß der historische »Perspektivismus« dazu da ist, die materialistische Philosophie des Okzidents als »provinzielles Vorurteil« zu diskreditieren. Diesem erkenntnistheoretischen Relativismus wird noch eine reichlich oberflächliche Grundlage gegeben: »Ein Mensch, der - um ein derbes Beispiel zu nehmen - heut in Rom, einen Tag darauf in Paris, in kurzer Zeit in Berlin oder Madrid weilt, empfindet schon um dieses Wechsels seiner Standorte willen die ausgedehnte Körperwelt minder real und substantiell. Die Körperwelt gewinnt für ihn zunehmend objektiven Bildercharakter.«[2]

So will Scheler einen Kompromiß zwischen lebensphilosophischem Relativismus und seiner objektiven und ewigen Hierarchie der Werte schaffen. Damit entspricht er den Bedürfnissen der »relativen Stabilisierung« und nähert sich dementsprechend bestimmten Tendenzen der Vorkriegsperiode der Lebensphilosophie. So meint man fast Simmel zu hören, wenn Scheler sagt: »Alles Mechanisierbare *soll* auch mechanisiert werden.«[3] Aber die Simmelsche lebensphilosophische Weisheit vom Geld als dem »Torhüter der Innerlichkeit« war noch ganz allgemein gehalten. Bei Scheler, in der Zeit der

[1] Scheler: Versuch einer Soziologie des Wissens, München-Leipzig 1924, S. 117.
[2] Ebd., S. 114 f.
[3] Scheler: Der Formalismus in der Ethik usw., a. a. O., Bd. II, S. 384.

»relativen Stabilisierung«, bedeutet diese Tendenz die Stellungnahme für eine Demokratie »von oben« (im Gegensatz zur plebejischen Demokratie der Französischen Revolution und vor allem zur proletarischen), insbesondere für die Kulturmöglichkeiten eines Kapitalismus, wie sie zur Zeit der »relativen Stabilisierung« breite Schichten in Deutschland erwarteten. Scheler sieht den Zustand der Gegenwart als ein Ringen um eine neue Metaphysik, deren Entstehen mit der politisch-sozialen Krise der Zeit eng verknüpft ist. »Die soziologische Form der Demokratie ›von unten‹ ... ist überhaupt *allen* höheren Wissensformen mehr Feind als Freund. Es sind die Demokraten *liberalen* Ursprungs, die die positive Wissenschaft vor allem hochgetragen und entwickelt haben.« Als »Beweis« dient die revolutionäre Entwicklung von den Bauernkriegen bis zum Bolschewismus, dienen die »Klassenmythen«; dazu gehört für Scheler auch der Faschismus. Sie sind »wohl zu beachtende *Feuerzeichen* eines gewaltigen metaphysischen Bedürfnisses, daß - geschähe diesem Bedürfnis nicht Genüge durch eine Neuentwicklung guter und rationaler Metaphysik in einem neuen relativ metaphysischen Zeitalter Europas - sie um so wahrscheinlicher den Bau der Wissenschaft zerschlagen werden.« Diese ablenkende »stabilisierende« Funktion hat der neue Relativismus Schelers zu übernehmen. Denn überall ist »das *Ende* des positiven Szientifismus als einer der Metaphysik prinzipiell feindlichen Denkungsart« signalisiert. »Die Tendenz auf Selbstüberwindung der parlamentarischen Demokratie trifft also seltsam zusammen mit der früher charakterisierten Selbstüberwindung der materialistischen oder halbmaterialistischen Schein- und Ersatzmetaphysik und mit der Selbstüberwindung des metaphysik-feindlichen Historismus durch den historischen Perspektivismus.«[1]
Die Lebensphilosophie, die ihre Popularität in erster Linie der dumpfen Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Kulturlage, dem wenig bewußten Unbehagen an dem bestehenden Gesellschaftszustand verdankte, wird bei Scheler hierarchisch oder später perspektivistisch »konsolidiert«; sie selbst erlebt eine »relative Stabilisierung«, ohne selbstverständlich ihre vor allem gegen den Sozialismus gerichtete Spitze abzustumpfen; nur die Kampfweise ändert sich entsprechend der bürgerlichen Illusionen in bezug auf die »relative Stabilisierung«. Diese innere Wahlverwandtschaf t des wendigen, schmiegsamen, wenig Rückgrat zeigenden Scheler mit den ideologischen Bedürfnissen dieser kurzen Übergangszeit hat ihn für eine Weile zum maßgebenden

[1] Scheler: Versuch einer Soziologie des Wissens, a. a. O., S. 133 ff.

Denker des bürgerlichen Deutschland emporgehoben. Es ist aber nicht mehr als ein Kompromiß, was Scheler erstreben und erreichen kann. Es ist sehr bezeichnend, daß er, der so tief im Relativismus und Irrationalismus der Zeit steckt, von einer »guten und rationalen Metaphysik« träumt. Diese Kompromißtendenzen brachten ihn in enge Verbindung mit den herrschenden Tendenzen einer kurzen Obergangsphase. Dieselben Kräfte lassen aber sehr bald seine ganze Philosophie in Vergessenheit versinken.

VI *Der Aschermittwoch des parasitären Subjektivismus (Heidegger, Jaspers)*

Die bei Scheler temperierten Gefühle des Unbehagens an der Gegenwart kommen zum offenen Ausbruch in der Philosophie seines jüngeren Schulgenossen in der Phänomenologie, Martin Heidegger. Mit ihm wird die Phänomenologie zeitweilig ins Zentrum der Weltanschauungsinteressen der deutschen Intelligenz gerückt. Sie wird aber jetzt zur Ideologie des Katzenjammers des Individualismus der imperialistischen Periode. Schon die »Konsolidierung« in der Schelerschen Philosophie ist nur ein matter Nachklang jenes Selbstbewußtseins, den der imperialistische Subjektivismus in der Philosophie Diltheys und vor allem Simmeis zum Ausdruck brachte. Gerade der extreme Relativismus schien die Souveränität dieses Selbstbewußtseins zu begründen: alles Feste wurde in eine Sache des subjektiven Standpunktes, jede Gegenständlichkeit in eine rein relative, vom Subjekt her bedingte Funktion oder Relation aufgelöst. Damit aber erschien das Subjekt sich selbst, bei aller relativistischen Resignation, als Schöpfer des geistigen Universums, jedenfalls als jene Macht, die aus einem sonst sinnlosen Chaos - nach eigenem Vorbild, nach eigenem Ermessen, nach eigenen inneren Bedürfnissen - einen Kosmos der Ordnung schafft, ihm selbstherrlich einen Sinn verleiht, ihn als Bereich seiner Erlebnisse für sich selbst erobert. Die Lebensphilosophie, sogar die Simmelsche, drückt dieses allgemeine Gefühl noch vorsichtiger aus, als es in der Literatur der imperialistischen Periode sonst zum Ausdruck kommt. (Man denke vor allem an die Lyrik Georges und Rilkes.)

Die harte und an schroffen Schicksalswenden reiche Zeit des ersten imperialistischen Weltkrieges und die Periode seiner Folgen bringen eine gewaltige Stimmungsänderung hervor. Die subjektivistische Tendenz bleibt erhalten, ihr Grundton aber, ihre Atmosphäre ist völlig verändert. Die Welt ist nicht

mehr eine große, abwechslungsreiche Bühne, auf der das Ich in stets neuer Verkleidung, stets eigenmächtig die Kulissen ändernd, seine eigenen inneren Tragödien und Komödien spielen kann. Sie ist eine Trümmerstätte geworden. In der Vorkriegszeit konnte man vornehm lebensphilosophisch das Mechanische und Starre an der kapitalistischen Kultur kritisieren. Es war ein unschuldiges und gefahrloses geistiges Turnier, denn das gesellschaftliche Sein schien doch unerschüttert festzustehen und die Existenz des parasitären Subjektivismus ungefährdet zu garantieren. Seit dem Zusammenbruch des wilhelminischen Regimes ist die Welt der Gesellschaft für diesen Subjektivismus etwas Unheimliches geworden; der Zusammenbruch jener Welt, die dieser Subjektivismus ununterbrochen kritisiert, die aber die unerläßliche Basis seiner Existenz ist, droht an allen Ecken und Enden. Es gibt nichts Festes, keinen Halt mehr. Und in der Wüste steht das einsame Ich in Angst und Sorge.

Relativ ähnliche gesellschaftliche Lagen bringen gesetzmäßig relativ ähnliche Denk- und Gefühlstendenzen hervor. Vor dem Ausbruch der Revolution von 1848, die ein internationales europäisches Ereignis war, zersetzte sich endgültig der romantische Individualismus. Der bedeutendste Denker seiner Krise und seines Krachs, der Däne Sören Kierkegaard, hat die Philosophie des damaligen romantisch-individualistischen Katzenjammers in der damals originellsten Weise formuliert. Kein Wunder, daß jetzt, als diese Depressionsstimmung in der Form einer Vorahnung künftiger düsterer Ereignisse schon Jahre vor dem Ausbruch der Krise sich geltend zu machen begann, eine Renaissance der Kierkegaardschen Philosophie von den führenden Denkern der neuen Etappe, von dem Husserlschüler Heidegger und dem einstigen Psychiater Karl Jaspers proklamiert wurde. Selbstverständlich wurde sie mit zeitgemäßen Modifikationen proklamiert. Die orthodox-protestantische Religiosität, der streng lutherische Bibelglauben Kierkegaards waren für die gegenwärtigen Bedürfnisse unbrauchbar. Aber seine Kritik der Hegeischen Philosophie - als Kritik eines jeden Strebens nach Objektivität und Allgemeingültigkeit des vernünftigen Denkens, einer jeden Fortschrittskonzeption in der Geschichte -, seine Begründung einer »Existentialphilosophie« aus der tiefsten Verzweiflung eines extremen, sich selbst zerfleischenden Subjektivismus, der gerade im Pathos dieser Verzweiflung, in der Prätention, alle Ideale des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens im Gegensatz zum einzig existierenden Subjekt als bloße leere und eitle Gedankenprodukte zu enthüllen, seine Rechtfertigung suchte, erhielt eine äußerst wirksame Aktualität. Selbstverständlich, der geänderten historischen Lage entsprechend, mit tiefgreifenden Änderungen. Sie zeigen sich vor allem wieder darin, daß

die Philosophie Kierkegaards gegen den bürgerlichen Fortschrittsgedanken, gegen die idealistische Dialektik Hegels gerichtet war, während die Erneuerer der Existentialphilosophie bereits vor allem gegen den Marxismus kämpfen, wenn dies in ihren Schriften auch selten offen und direkt zum Ausdruck kommt; sie versuchen dabei zuweilen, die reaktionären Seiten der Hegelschen Philosophie für diesen neuen Kampf auszunützen. Daß diese Existentialphilosophie schon bei Kierkegaard nichts weiter ist als die Ideologie des tristesten Philistertums, der Angst und des Zitterns, der Sorge, hindert nicht, daß sie am Vorabend der Hitlerschen Machtergreifung und der damit beginnenden nihilistischen Periode des sogenannten »heroischen Realismus« breite Schichten des denkenden Deutschland eroberte. Im Gegenteil: dieses tragisch-prätentiöse Philistertum ist gerade der sozial-psychologische Grund der Wirkung von Heidegger und Jaspers.

Die Existentialphilosophie unterscheidet sich durch diese Verzweiflungsstimmung und nicht durch tiefgehende programmatische Divergenzen von der übrigen Lebensphilosophie. Es ist freilich kein Zufall, keine bloße terminologische Angelegenheit, daß die emphatisch gebrauchte Parole des »Lebens« von der Emphase der »Existenz« abgelöst wurde. So sehr der Unterschied mehr Stimmung als philosophische Methodik ist, so drückt er doch etwas inhaltlich Neues und nicht Unwichtiges aus: die Intensität der Vereinsamung, Enttäuschung und Verzweiflung schafft hier eine neue Inhaltlichkeit. Das emphatisch betonte Wort »Leben« bedeutet die Eroberung der Welt durch die Subjektivität; darum erneuern die faschistischen Aktivisten der Lebensphilosophie, die Heidegger und Jaspers alsbald ablösen sollen, wieder diese Parole, freilich abermals mit neuem Inhalt. »Existenz« als Leitmotiv der Philosophie beinhaltet ein Verwerfen von sehr Vielem, was die Lebensphilosophie sonst als Lebendiges bejaht hat; jetzt erscheint dies als unwesentlich, als unexistentiell.

Freilich war diese Stimmung schon der Lebensphilosophie der Vorkriegszeit nicht unbekannt. Wir wollen gar nicht von Nietzsche reden, bei dem allerdings die Auswahl aus dem »Leben«, das Abstoßen eines Teils des »Lebens« eher an die militante Lebensphilosophie des Präfaschismus und des Faschismus anklingt. Aber auch Dilthey und Simmel stehen solchen Stimmungen nicht fremd gegenüber. Man denke an die »Tragödie der Kultur« Simmeis und an seine resigniert-zynischen Lösungsversuche. Und selbst Dilthey führt gelegentlich aus: »Und die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht der dunklen Triebe, des Leidens an den Dunkelheiten und Illusionen, der

Endlichkeit in allem, was Leben ist, auch wo die höchsten Gebilde des Gemeinschaftslebens aus ihnen entstehen.«[1]

Es wäre aber falsch, hier nur eine quantitative Differenz, einen Unterschied der Akzente zu erblicken. So wichtig es ist, auf die gemeinschaftliche Grundlage, auf das gesellschaftliche Sein in der imperialistischen Periode die Aufmerksamkeit zu richten, um zu erkennen, daß jene sozialen und psychischen Motive, die den Existentialismus hervorgebracht haben, von Anfang an wirksam waren, so wichtig ist es andererseits, das spezifisch Neue an ihm nicht außer acht zu lassen. Wir könnten sagen, daß dieselben Motive hier in anderen Proportionen erscheinen, und uns so diesem Neuen annähern. Denn gerade in dieser qualitativen Veränderung der Proportion drückt sich die philosophische Grundstimmung des Existentialismus aus. Während die frühere Lebensphilosophie hauptsächlich die »toten Gebilde« des gesellschaftlichen Seins ablehnte und diesen die Lebendigkeit der totalen Subjektivität als Organ der Eroberung des »Lebens« gegenüberstellte, entsteht jetzt der Riß mitten im Subjekt; während früher - im Sinne der hier notwendig entstehenden aristokratischen Erkenntnistheorie - die Menschen gewissermaßen in zwei Klassen, in die das Leben lebenden und in die vom Leben abgerissenen, geteilt wurden, wird jetzt das Leben eines jeden, das Leben überhaupt als gefährdet angesehen. Und die Gefährdung drückt sich gerade im Gefühl des Unwesentlichwerdens, des dem Unlebendigen Verfallens aus. Die emphatische Betonung der Existenz, an Stelle des Lebens, sogar im Gegensatz zum Leben, drückt gerade die Angst vor diesem Unwesentlichwerden des Lebens im allgemeinen aus; mit dieser emphatischen Betonung der Existenz wird jener Kern, jenes Echte der Subjektivität gesucht, das man aus diesem drohend generellen Verderben noch zu retten hofft und erstrebt. Das Pathos der neuen Richtung drückt also die Sehnsucht aus: nach Rettung der nackten Existenz aus einem Weltzusammenbruch; darin ist diese Grundstimmung derjenigen Kierkegaards verwandt.

Heidegger vereinigt noch entschiedener und bewußter als Scheler die Diltheyschen Tendenzen mit der Phänomenologie, er bringt sogar Beschreibung und Hermeneutik näher zusammen, als dies Dilthey selbst getan hat, wodurch naturgemäß der offene Subjektivismus eine Verstärkung erfährt. Er sagt: »Der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung.*«[2]

[1] Dilthey: Werke, a. a. O., Bd. VII, S. 150.
[2] Heidegger: Sein und Zeit, 3. Aufl., Halle 1931, S. 37.

Sogar Anschauung und Denken erscheinen bei ihm als »entfernte Derivate des Verstehens. Auch die phänomenologische ›Wesensschau‹ gründet im existenzialen Verstehen.« [1]

Trotz dieser Steigerung der subjektivistischen Tendenzen ist bei Heidegger vielleicht noch energischer als bei seinen Vorgängern der philosophische »dritte Weg« vorhanden: die Prätention, sich über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus (er sagt: Realismus) zu erheben: »Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt, bestimmt wird. Sein aber ›ist‹ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört.«[2] Dieses für die ganze imperialistische Periode so charakteristische erkenntnistheoretische Jonglieren wird bei Heidegger so durchgeführt, daß er immer »Dasein« sagt, also sich den Anschein einer vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen Objektivität gibt, obwohl er unter »Dasein« eben nichts weiter als die menschliche Existenz, ja letzten Endes nur deren Erscheinung im Bewußtsein versteht.

Heidegger löst diese entscheidende Frage des philosophischen »dritten Weges« auf der Grundlage der apodiktischen Aussage und Wesensschau. Er muß selbst sehen, daß er durch seine Position sich jenem circulus vitiosus nähert, den Dilthey bereits in der früheren Lebensphilosophie mit Schrecken erkannt hat. »Wenn aber Auslegung sich schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren muß, wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen, zumal wenn das vorausgesetzte Verständnis überdies noch in der gemeinen Menschen- und Weltkenntnis sich bewegt?« [3] Während aber Dilthey mit wissenschaftlich ehrlichem Schrecken vor dem Zirkel stehenbleibt, zerhaut Heidegger den Knoten resolut mit Hilfe der Wesensschau (mit welcher, infolge ihrer irrationalistischen Willkür, was immer aufgefunden werden kann, insbesondere wenn ein ontologischer Übergang zum Sein unternommen wird): denn das Verstehen »erweist sich« (?) als »der Ausdruck der existentialen Vorstruktur des Daseins selbst ... Weil Verstehen seinem existentialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Strenge der exakten Wissenschaften. Mathe-

[1] Ebd., S. 147.
[2] Ebd., S. 183.
[3] Ebd., S. 152f.

der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.« Denn es ist klar, daß für ein ernsthaftes Streben nach wissenschaftlicher (und auch philosophischer) Überwindung der subjektivistisch-irrationalistischen Willkür allein die objektive Wirklichkeit einen Maßstab für echte oder bloß ausgedachte Möglichkeit ergeben kann. Hegel hat deshalb mit großem Recht abstrakte und konkrete Möglichkeit voneinander scharf unterschieden. Erst der Kierkegaardsche bewußte Subjektivismus kehrt die philosophisch-hierarchischen Positionen um und stellt die Möglichkeit höher als die Wirklichkeit, um einen freien - luftleeren - Raum für die freie Entscheidung des einzig und allein um das Heil seiner Seele bekümmerten Individuums zu schaffen. Heidegger folgt hier Kierkegaard, jedoch mit dem Unterschied, der sehr zum Nachteil der Konsequenz und der Ehrlichkeit seines Philosophierens ausfällt, daß er - hier im Gegensatz zu seinem Meister - trotzdem die Objektivität der so entstehenden Kategorien (der sogenannten »Existentialien«) deklariert.

Die Prätention auf Objektivität ist bei Heidegger noch ausgeprägter als bei Scheler. Trotzdem tritt der subjektivistische Charakter der Phänomenologie bei ihm weit schroffer hervor als bei diesem. Und die Husserlsche Tendenz auf strenge Wissenschaftlichkeit ist hier bereits vollständig verblaßt. Heidegger ist bemüht, eine objektive Seinslehre, eine Ontologie zu gründen, er müßte diese deshalb scharf von der Anthropologie abgrenzen. Wo er aber auf seine zentralen Probleme zu sprechen kommt und nicht aus der Ferne reine Methodologie treibt, stellt es sich heraus, daß seine Ontologie eigentlich bloß eine objektivistisch maskierte lebensphilosophische Anthropologie ist. (Heidegger steht also auch hier vor einem unlösbaren Dilemma, wie seinerzeit, wie wir gesehen haben, Dilthey; und auch hier kommt derselbe Gegensatz zwischen beiden zur Geltung: Dilthey schreckt vor dem Dilemma zurück und versucht ihm auszuweichen, Heidegger zerhaut vornehm-deklarativ, offen irrationalistisch den Knoten.) Es ist z. B. charakteristisch, daß er die grundlegende anthropologische Tendenz in der Kantschen »transzendentalen Logik« nachzuweisen bestrebt ist, um dadurch aus Kant ebenso einen Vorläufer der Existentialphilosophie zu machen, wie Simmel aus ihm einen Vorläufer der Lebensphilosophie gemacht hat.

Jedoch über die Kantinterpretation hinaus kommt diese Tendenz bei ihm überall zum Ausdruck. Seiner Auffassung nach ist heute die Anthropologie keine besondere Disziplin, »sondern das Wort bezeichnet eine *Grundtendenz* der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und zum Ganzen des Seienden. Gemäß dieser Grundstellung ist etwas nur erkannt und verstanden, wenn es eine *anthropologische Erklärung* gefunden hat. Anthropologie sucht nicht nur die Wahrheit *über* den Menschen, sondern beansprucht jetzt die Entscheidung darüber, *was Wahrheit überhaupt bedeuten kann.*«[1] Und er erläutert diese Stellungnahme, die eine sachliche Identität zwischen seiner Ontologie und der Anthropologie beinhaltet, dadurch, daß zwar keine Zeit so viel über den Menschen gewußt habe wie die gegenwärtige, »aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unserigen.«

Damit ist die Negativität der Weltanschauungstendenzen Heideggers «klar ausgesprochen. Die Philosophie ist für ihn nicht mehr die unbeteiligte »strenge« Wissenschaft Husserls, aber auch nicht mehr der Anlauf zu einer konkreten Weltanschauung, wie dies die Lebensphilosophie von Dilthey bis Spengler und Scheler war. Ihre Aufgabe ist vielmehr: »die Untersuchung durch Fragen offen zu halten.«[2] Mit einem Kierkegaard nachempfundenen Pathos erörtert Heidegger diese seine Position: »Hat es einen Sinn und besteht ein Recht, den Menschen auf Grund seiner innersten Endlichkeit - daß er der ›Ontologie‹, d. h. des Seinverständnisses bedarf - als ›schöpferisch‹ und somit als ›unendlich‹ zu begreifen, wo doch gerade die Idee des unendlichen Wesens nichts so radikal von sich stößt wie eine Ontologie? . . . Oder sind wir allzusehr schon zu Narren der Organisation, des Betriebes und der Schnelligkeit geworden, als daß wir Freunde des Wesentlichen, Einfachen und Stetigen sein könnten ...?«[3]

Was also Heidegger Phänomenologie und Ontologie nennt, ist in Wirklichkeit nichts weiter als eine abstrakt-mythisierende anthropologische Beschreibung des menschlichen Daseins, was aber in seinen konkreten phänomenologischen Beschreibungen sich unversehens in eine - oft packend interessante - Beschreibung des intellektuellen Philisterdaseins in der Krisenzeit der imperialistischen Periode verwandelt. Bis zu einem gewissen Grade gibt dies Heidegger selbst zu. Sein Programm ist, das Seiende zu zeigen, »wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit.*«[4] Das eigentlich Interessante am Philosophieren Heideggers ist nun die äußerst detaillierte Beschreibung dessen, wie »der Mensch«, das tragende Subjekt

[1] Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1934, S. 199 f.
[2] Ebd., S. 23 f.
[3] Ebd., S. 236.
[4] Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 16.

des Daseins, »zunächst und zumeist« in dieser Alltäglichkeit sich zersetzt, sich selbst verliert.

Dieses Bild können wir hier schon aus Raumgründen nicht nachzeichnen. Nur ein Moment sei hier hervorgehoben, nämlich daß die Uneigentlichkeit des Heiderggerschen alltäglichen Daseins, das was er das »Verfallensein« des Daseins nennt, von dem gesellschaftlichen Sein verschuldet ist. Die Gesellschaftlichkeit des Menschen ist nach Heidegger ein »Existential« des Daseins, welcher terminus in der Sphäre der Existenz für Heidegger den Kategorien im Denken entspricht. Die gesellschaftliche Existenz bedeutet nun die anonyme Herrschaft des »Man«. Aus dieser Beschreibung müssen wir ein längeres Zitat anführen, damit der Leser ein konkretes Bild der Heideggerschen Ontologie der Alltäglichkeit erhält:

»Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ›Wer‹ ist das Neutrum, *das Man.* ... In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ›großen Haufen‹ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ›empörend‹, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor . .. Jeder ist der andere und Keiner er selbst. Das *Man,* mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand,* dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat. In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste ›Ständigkeit‹ des Daseins. .. Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein ens realissimum, falls ›Realität‹ als daseinsmäßiges Sein verstanden wird. Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so unfaßlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts. Dem unvoreingenommenen ontisch-ontologischen ›Sehen‹ enthüllt es sich, als das ›realste Subjekt‹ der Alltäglichkeit.« [1]

[1] Ebd., S. 126 ff.

Solche Beschreibungen bilden den stärksten und suggestivsten Teil von »Sein und Zeit«, sie bildeten höchstwahrscheinlich den Grund der breiten und tiefgreifenden Wirkungen des Buches. Heidegger gibt hier, mit den Mitteln der Phänomenologie, eine Reihe von interessanten Bildern aus dem Innenleben, aus der Weltauffassung der zersetzten bürgerlichen Intelligenz der Nachkriegsjahre. Diese Bilder sind suggestiv, weil sie - auf dem Niveau der Beschreibung - ein echtes und lebenswahres Bild jener Bewußtseinsreflexe geben, die die Wirklichkeit des imperialistischen Kapitalismus der Nachkriegszeit in denen auslöst, welche nicht fähig und gewillt sind, über die Erlebnisse ihres individuellen Daseins in der Richtung der Objektivität, d. h. in der Richtung auf ein Erforschen ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Ursachen hinauszugehen. Heidegger steht mit diesen Tendenzen in seiner Zeit nicht allein; nicht nur die Philosophie von Jaspers drückt ähnliche Tendenzen aus, sondern ein großer Teil der Belletristik dieser Periode (es genügt vielleicht, auf den Roman Célines »Voyage au bout de la nuit«, auf Joyce, Gide, Malraux usw. hinzuweisen). Indessen, wenn man auch das partiell Zutreffende dieser seelischen Zustandbeschreibungen anerkennt, muß die Frage auftauchen: wie weit entsprechen sie der objektiven Wirklichkeit, wie weit gehen sie in ihren Beschreibungen über die Unmittelbarkeit der reagierenden Subjekte hinaus? Diese Frage ist selbstverständlich in erster Linie für die Philosophie ausschlaggebend; bei der Belletristik wird zwar auch der Rang durch die umfassende Konkretheit und Tiefe der Wirklichkeitsdarstellung bestimmt, jedoch ist der Spielraum hier weitaus elastischer; die Behandlung der sich hierdurch ergebenden Problematik liegt aber außerhalb des Rahmens dieser Betrachtungen.

Daß die Beschreibungen Heideggers sich auf die von der Krise des imperialistischen Kapitalismus der Nachkriegszeit hervorgerufenen seelischen Zustände beziehen, bezeugt nicht nur die Wirkung von »Sein und Zeit« weit über die Kreise der eigentlich philosophisch Interessierten hinaus, es wurde auch wiederholt, lobend und tadelnd, von philosophischen Kritikern hervorgehoben. Das, was Heidegger beschreibt, ist die subjektiv-bürgerlich-intellektuelle Kehrseite der ökonomischen Kategorien des Kapitalismus, selbstverständlich in der Form einer radikal idealistischen Subjektivierung und deshalb Verzerrung. In dieser Hinsicht setzt Heidegger die Tendenz Simmeis, »dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen«, angeblich damit die philosophischen, ja metaphysischen Voraussetzungen dieser Lehre sichtbar werden, fort. Indessen ist hier der Unterschied noch lehrreicher als die Verwandtschaft. Er drückt sich sowohl in der Methodologie wie in

der Stimmung des Heideggerschen Werkes aus. Methodologisch darin, daß, im Gegensatz zu Simmel, der ausdrücklich den historischen Materialismus kritisiert und diesen durch Uminterpretation in seinem Sinne zu »vertiefen« trachtet, bei Heidegger jeder Hinweis in dieser Richtung fehlt. Der Name von Marx wird in »Sein und Zeit« selbst in Anspielungen, in denen die Bezugnahme offenkundig ist, nicht nur nicht erwähnt, auch inhaltlich verschwinden alle objektiven Kategorien der ökonomischen Wirklichkeit.
Die Methode Heideggers ist radikaler subjektivistisch: seine Beschreibungen gelten ausnahmslos den seelischen Reflexen der ökonomisch-sozialen Wirklichkeit. Hier zeigt sich praktisch die innere Identität von Phänomenologie und Ontologie, der rein subjektive Charakter auch der letzteren bei aller deklarativen Objektivität. Ja, es zeigt sich sogar, daß diese Wendung zur - angeblich objektiven - Ontologie die philosophische Auffassung der Welt noch subjektivistischer macht, als sie zur Zeit des offen radikalen Subjektivismus etwa Simmeis war. Denn bei diesem schimmern wenigstens blasse, verzerrte Konturen der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit durch, während diese bei Heidegger rein auf eine Abfolge von phänomenologisch beschriebenen Seelenzuständen reduziert wird. Diese Wandlung der Methode ist aufs allerengste mit der Veränderung der Grundstimmung verbunden. Simmel philosophierte in den hoffnungserfüllten Jugendtagen der Lebensphilosophie. Bei aller Feststellung einer »Tragödie der Kultur«, bei aller Kritik der kapitalistischen Zivilisation war für ihn, wie erinnerlich, das Geld noch der »Torhüter der Innerlichkeit«. Diese Illusionen sind bei Heidegger längst zusammengebrochen. Die Innerlichkeit des Individuums hat längst auf alle welterobernden Pläne verzichtet; sie betrachtet ihre gesellschaftliche Umwelt nicht mehr als etwas zwar an sich Problematisches, in dessen Bereich sich aber dennoch die reine Innerlichkeit frei ausleben könne, sondern als eine unheimliche, unfaßbare ständige Bedrohung von allem, was die Subjektivität wesentlich machen würde. Dies ist freilich ebenfalls kein neues Erlebnis bürgerlicher Menschen im Kapitalismus; Ibsen hatte es z. B. viele Jahrzehnte früher in der bekannten Szene gestaltet, in welcher sein Peer Gynt - als Symbol des Problems der Wesenlosigkeit oder Wesentlichkeit seines eigenen Lebens - eine Zwiebel schält und nur Schalen, aber keinen Kern findet. Bei Heidegger wird dieses Erlebnis des alternden und an sich verzweifelnden Peer Gynt zur bestimmenden Maxime seiner Beschreibungen. Dies ist der Sinn der Herrschaft des »Man« (in die Sprache des gesellschaftlichen Lebens rückübersetzt: des bürgerlich-demokratischen öffentlichen Lebens der imperialistischen Periode, also etwa der Weimarer

Zeit): »Das Verstehen des Daseins im Man *versieht* sich aber in seinen Entwürfen ständig hinsichtlich der echten Seinsmöglichkeiten.«[1] Dies ist für Heidegger so etwas wie ein ontologischer Beweis für den Antidemokratismus. Und er führt diesen Gedanken in großer begrifflicher Anschaulichkeit weiter aus: »Das Dasein stürzt sich aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit.« Gerade dies wird durch das öffentliche Leben verborgen und erscheint als »konkretes Leben«. Doch handelt es sich um einen täuschenden Wirbel. »Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man ... *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins* kann demnach bestimmt werden als das *verfälschend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der ›Welt‹ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.*«[2]
Hier wird deutlich sichtbar, daß der Übergang von der Phänomenologie zur Ontologie bei Heidegger ebenso im wesentlichen gegen die sozialistische Perspektive der gesellschaftlichen Entwicklung gerichtet ist wie die irrationalistische Methode aller führenden bürgerlichen Denker seit Nietzsche. Die deutsche Nachkriegskrise und die infolge dieser Krise sich verschärfenden Klassenkämpfe - mit der Existenz und der wachsenden Erstarkung der sozialistischen Sowjetunion im Hintergrunde, mit der Verbreitung des durch Lenin höherentwickelten Marxismus in der Arbeiterklasse und auch in der Intelligenz - drängen alle Menschen viel stärker zu einer persönlichen Entscheidung, als dies in ruhigeren Zeiten der Fall war. Heidegger bekämpft, wie wir gesehen haben, explizite nicht die ökonomischen Lehren des Marxismus-Leninismus, nicht die sich aus ihm ergebenden politischen Konsequenzen - dazu ist weder er noch die Schicht, die er vertritt, fähig -, er versucht vielmehr, der Notwendigkeit, gesellschaftliche Konsequenzen zu ziehen, so auszuweichen, daß er jede öffentliche Tätigkeit des Menschen »ontologisch« als »uneigentlich« diffamiert.

Das Gefühl des Unwesentlich-, ja Nichtigwerdens des bürgerlichen Menschen ist ein allgemeines Erlebnis in der Intelligenz dieser Zeit; die komplizierten Gedankengänge, die schwerfälligen phänomenologischen Introspektionen Heideggers treffen deshalb auf ein in dieser Schicht weitverbreitetes Erlebnismaterial auf und finden dort ihre Resonanz. Heidegger predigt hier

[1] Ebd., S. 174.
[2] Ebd., S. 178 u. 181.

ebenso eine Abwendung von jedem gesellschaftlichen Handeln, wie seinerzeit Schopenhauer eine Abkehr vom bürgerlichen Fortschrittsgedanken, von der demokratischen Umwälzung verkündete. Jedoch in Heideggers Abwendung ist implizite eine noch viel stärkere reaktionäre Stellungnahme enthalten als im Quietismus Schopenhauers. Freilich konnte auch dieser bei seinem Verkünder selbst zur Zeit der akuten Revolution nur allzu leicht in gegenrevolutionäre Aktivität umschlagen, und Nietzsche hat gezeigt, wie mühelos sich aus Schopenhauers Voraussetzungen auch philosophisch ein gegenrevolutionärer Aktivismus entwickeln läßt. Man kann ohne große Übertreibung sagen: Heidegger verhält sich in der Periode des Kampfes der imperialistischen Bourgeoisie gegen den Sozialismus zu Hitler und Rosenberg wie seinerzeit Schopenhauer zu Nietzsche.

Allerdings wiederholen sich - auch in der Geschichte der Philosophie - die Ereignisse nie mechanisch. Der menschliche Gefühlsakzent im Sichzurückziehen ist bei Schopenhauer und Heidegger völlig verschieden, ja entgegengesetzt. Die Verzweiflung bei Heidegger gibt dem Individuum keinen befreiten Raum zu einer »erlösten« ästhetischen und religiösen Kontemplation mehr wie bei Schopenhauer. Seine Bedrohtheit umfaßt bereits den gesamten Bereich der individuellen Existenz. Und mag ihre Schilderung durch den Solipsismus der phänomenologischen Methode noch so verzerrt gespiegelt erscheinen, sie ist doch eine gesellschaftliche Tatsache: die innere Lage des bürgerlichen Individuums (besonders des Intellektuellen) im sich auflösenden Monopolkapitalismus, vor der Perspektive seines Untergangs. Die Verzweiflung Heideggers hat also einen doppelten Charakter: einerseits das unerbittliche Entlarven der inneren Nichtigkeit des Individuums in der Krisenperiode des Imperialismus; andererseits - weil die gesellschaftlichen Gründe dieser Nichtigkeit ins Zeitlose und Gegengesellschaftliche fetischisiert werden - kann das so aufgetauchte Gefühl sehr leicht in eine verzweifelte reaktionäre Aktivität umschlagen. Es ist sicher kein Zufall, daß Hitlers Agitation ununterbrochen an die Verzweiflung appelliert. Freilich bei den arbeitenden Massen an die über ihre ökonomisch-soziale Lage. Bei der Intelligenz schafft jedoch jene Stimmung der Nichtigkeit und Verzweiflung, von deren subjektiver Wahrheit Heidegger ausgeht, die er auf den Begriff bringt, philosophisch verklärt und als »authentisch« kanonisiert, den günstigsten Boden für die Wirkung der Hitlerschen Agitation.

Dieses Sein der Alltäglichkeit, der Herrschaft des »Man«, ist also eigentlich ein Nichtsein. Und Heidegger bestimmt tatsächlich das Sein nicht als unmittelbar gegeben, sondern als das Fernste: »Das Seiende, das wir je selbst sind,

ist ontologisch das Fernste.« [1] Dieses Eigentlichste am Menschen wird in der Alltäglichkeit vergessen, begraben; die Aufgabe der Ontologie besteht gerade darin, es der Vergessenheit zu entreißen.

Diese Stellungnahme zum Leben (zum gesellschaftlichen Leben seiner Zeit) bestimmt die ganze Methode Heideggers. Wir haben bereits wiederholt auf den unüberwindbaren Subjektivismus der Phänomenologie, auf die Pseudoobjektivität der Ontologie hingewiesen. Aber erst hier, wo das Heideggersche Weltbild inhaltlich wie strukturell in einer gewissen Konkretheit vor uns steht, wird es klar, daß diese Methode - bei all ihrer objektiven Hinfälligkeit - für seine Zwecke die allein mögliche ist. Denn nach Heideggers Konzeption handelt es sich im gesellschaftlichen Leben der Menschen nicht um eine Beziehung zwischen Subjektivität und Objektivität, nicht um eine Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt, sondern um die »Eigentlichkeit« und »Uneigentlichkeit« innerhalb desselben Subjekts. Das ontologische Hinausgehen über die »in Klammern« gesetzte objektive Wirklichkeit tendiert in der Ontologie nur scheinbar, nur in den methodologischen Ausdrücken zu einer Objektivität; tatsächlich wendet sie sich einer anderen, angeblich tieferen Schicht der Subjektivität zu. Ja man kann sagen, daß bei Heidegger eine Kategorie (ein Existential) desto echter das Sein ausdrückt, dem Sein desto näher kommt, je weniger es von den Bestimmungen der objektiven Wirklichkeit beschwert ist. Darum sind die hier auftretenden Bestimmungen (Stimmung, Sorge, Angst, Ruf usw.) ausnahmslos dezidiert subjektiven Charakters.

Aber eben deshalb muß die Heideggersche Ontologie, je mehr sie ihr wahres Wesen entfaltet, desto irrationalistischer werden. Heidegger versucht zwar stets, sich gegen den Irrationalismus abzugrenzen. Sein Bestreben ist auch hier, sich über den Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus zu erheben, hier ebenso wie in der Frage von Idealismus und Materialismus einen philosophischen »dritten Weg« zu finden. Dies ist aber für ihn unmöglich. Er kritisiert wiederholt die Schranken des Rationalismus, fügt aber dann einer solchen Kritik hinzu: »Um nichts geringer ist also *die* Verfälschung der Phänomene, die sie in das Refugium des Irrationalen abschiebt. Der Irrationalismus - als das Gegenspiel des Rationalismus - redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist.«[2] Da aber in Heideggers Augen diese Blindheit darin besteht, daß der Rationalismus die erkennbaren Tat-

[1] Ebd., S. 311. [2] Ebd., S. 136.

sachen und Gesetze der objektiven Wirklichkeit berücksichtigt, fehlt bei Heideggers Abgrenzung gegen den Irrationalismus jede reale Möglichkeit. Denn entfernt man aus einer Gegenständlichkeit jede Bestimmung, die auf die erkennbare Wirklichkeit Bezug hat, entsteht diese Gegenständlichkeit ausschließlich im rein Inneren, so ist es unvermeidlich, daß das so Gefundene einen irrationalistischen Charakter erhält.

Dies ist schon bei Kierkegaard der Fall. Dieser jedoch, obwohl er die Möglichkeit hat, mit theologischen Kategorien zu arbeiten und dadurch eine Scheinrationalität oder eine Scheindialektik zu erlangen, schreckt vor den äußersten Konsequenzen nicht zurück und spricht gerade in den entscheidenden Fragen der »Existenz« vom Paradox, d. h. von der Irrationalität. Heidegger fehlt einerseits die Möglichkeit, auf offen theologische Kategorien zu rekurrieren, andererseits fehlt ihm der Mut, sich offen zum Irrationalismus zu bekennen. Daß aber die Entgegenständlichung von allen Bestimmungen der Objektivität in Wirklichkeit - die Worte mögen anders klingen, das Papier ist geduldig - zum Irrationalismus führt, zeigt jede ontologische Beschreibung Heideggers. Wir führen nur ein Beispiel an. Er spricht von »Stimmung«. Diese ist prinzipiell in ihrem Warum, Woher und Wohin erfüllt. »Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst desto unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ›Daß es ist‹ nennen wir *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.« Aber die hier entstehende *»Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich auch zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins«.*[1] Sofern hier - nach Heideggers »Entwurf« - ein Eingreifen des Seins oder eine Intention darauf entsteht, kann das so Gefundene (und der Weg seines Findens) nur irrationalistisch sein. Der Weg zum Sein ist ein Wegwerfen aller objektiven Bestimmungen der Wirklichkeit. Die Ontologie Heideggers fordert überall gebieterisch dieses Wegwerfen, damit der Mensch (das Subjekt, das Dasein) sich der entwesentlichenden, uneigentlich machenden Macht des »Man« entziehen könne.

Man sieht: die Heideggersche Ontologie verwandelt sich unversehens in eine Moral, ja fast in eine religiöse Predigt; diese moralisch-religiöse Wendung der Erkenntnistheorie zeigt auch den bestimmenden Einfluß Kierkegaards

1 Ebd., S. 135.

auf Fragestellung und Methode Heideggers. Der Inhalt dieser Predigt ist, daß der Mensch »wesentlich« werde, daß er sich dazu vorbereite, den »Ruf des Gewissens« zu hören und zu verstehen, um so zur »Entschlossenheit« heranzureifen. Auch dieser Prozeß ist bei Heidegger sehr detailliert beschrieben. Wir können auch hier nur seinen Kern kurz und skizzenhaft wiedergeben. Die Enthüllung der im »Verfallensein« verborgenen Nichtigkeit des Daseins wird durch die Ontologie offenbar gemacht: »Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als solches. .. Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts ...«[1]

Das ist das Wesen des Heideggerschen »Daseins«. Der Unterschied zwischen den Menschen ist bloß, ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht. Das Bewußtwerden geschieht durch das Gewissen: »Das Gewissen ist der Ruf der Sorge aus der Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins, der das Dasein zum eigensten Schuldigseinkönnen aufruft .. . Das Rufverstehen erschließt das eigene Dasein in der Unheimlichkeit seiner Vereinzelung.«[2]

Das Verstehen dieses Rufes bringt den Menschen zur Entschlossenheit. Die Bedeutung dieses »Existentials« hebt Heidegger mit großem Pathos hervor. Nach den bisherigen Ausführungen kann es niemanden überraschen, wenn entschieden verneint wird, daß die »Entschlossenheit« an der Umwelt des Menschen auch nur die geringste Veränderung verursachen könnte; nicht einmal an der Herrschaft »des Man« wird gerüttelt: »Die zuhandene ›Welt‹ wird nicht ›inhaltlich‹ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt . .. Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl in Herrschaft, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten.«[3]

Methodologie und Inhalt der Philosophie Heideggers drücken hier in einer äußerst komplizierten (vor allem aber affektierten) Terminologie das Lebensgefühl des intellektuellen Philisters in einer schweren Krisenzeit aus: die Gefährdung der eigenen »Existenz« so abzuwehren, daß daraus keinerlei Verpflichtung entstehe, die eigenen äußeren Lebensbedingungen zu verändern oder gar an der Veränderung der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit mitzuarbeiten. So schwer verständlich Heidegger sein mag: dies wurde aus seiner Philosophie richtig herausgelesen.

1 Heidegger: Was ist Metaphysik?, Bonn 1926, S. 19 f.
2 Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 289 u. 295.
3 Ebd., S. 297 u. 299.

Was also hier als Ergebnis erreicht wird, ist nur die Einsicht, daß das Dasein als solches schuldig ist. Und das eigentliche Leben des entschlossenen Menschen besteht nun in einer Vorbereitung zum Tode; »Vorlaufen der Möglichkeit« heißt es in Heideggers Terminologie. Hier ist wiederum Kierkegaard sichtbar, allerdings ohne seine ausgesprochene protestantische Theologie.

Diese Heideggersche Theologie ohne positive Religion, ohne persönlichen Gott muß selbstverständlich wie jede Lebensphilosophie eine eigene neue Zeitlehre enthalten. Auch dies ist eine methodologische Notwendigkeit. Denn die starre Gegenüberstellung von Raum und Zeit ist einer der schwächsten Punkte des undialektischen Rationalismus. Während aber die wirkliche Überwindung nur in der in der objektiven Wirklichkeit begründeten dialektischen Wechselbeziehung von Raum und Zeit gefunden werden kann, richtet die irrationalistische Lebensphilosophie seit jeher ihre schärfsten Angriffe auf den Zeitbegriff des Rationalismus, stellt - ähnlich wie auf dem Gebiet der Gesellschaftsphilosophie Kultur und Zivilisation - Zeit und Raum als einander diametral entgegengesetzte, ja feindliche Prinzipien gegenüber. Die Eroberung der Zeit ist für die Lebensphilosophie in positiver Hinsicht darum sehr wichtig — dies ist die Kehrseite der obigen polemischen Absicht —, weil die für ihren Pseudoobjektivismus unerläßliche Identifikation von Erlebnis und Leben (Existenz) nur bei einer dieser Anforderung entsprechenden subjektivierten, irrationalistischen Konzeption der Zeit möglich ist.

Heidegger legt auf diese ein großes Gewicht. Er grenzt sich scharf von Bergson ab, den er - zusammen mit Aristoteles und Hegel - als Vertreter der »vulgären« Zeitauffassung verdammt. Diese »vulgäre« Zeit ist die gewöhnliche, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt; die Zeit der »verfallenen« Welt des »Man«, die Zeit des Messens, der Uhr usw. Dagegen kennt die echte Zeit kein Nacheinander: »Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft.« [1]

Der Gegensatz zu Bergson (nicht der zu Aristoteles und Hegel) ist erkenntnistheoretisch ein Unterschied bloßer Nuancen. Denn beide - Bergson *und* Heidegger - stellen eine subjektiv erlebte Zeit der wirklichen objektiven Zeit als die eigentliche gegenüber. Nur daß bei Bergson, der im Wesentlichen seiner Erkenntnistheorie eine Vorkriegserscheinung ist, und dessen Philosophie viele Verwandtschaften zu Simmel und zum Pragmatismus zeigt, die

[1] Ebd., S. 350.

erlebte Zeit ein Organon der subjektivistisch-individualistischen Welteroberung war, während in der Katzenjammerphilosophie Heideggers die »wirkliche« Zeit sich entweltlicht, inhaltslos-theologisch wird, sich ausschließlich auf das Moment der inneren Entscheidung konzentriert. Darum richtet Bergson seine Angriffe vor allem gegen die »räumliche« Zeit, gegen die Begriffsbildung der exakten Wissenschaften, seine »wirkliche« Zeit ist auf das Kunsterleben orientiert, während bei Heidegger die vulgäre Zeit dem ans »Man« verfallenden Dasein entspricht und die wirkliche in die Richtung des Todes weist. (Auch hier ist es leicht ersichtlich, daß der Unterschied zwischen Heideggers und Bergsons Zeitauffassung gesellschaftlichen Charakters ist und vom zu bekämpfenden Feind bestimmt wird. Bergson polemisiert wesentlich gegen die naturwissenschaftlich-materialistische Weltauffassung der Aufstiegsperiode des Bürgertums, während Heidegger, auch in der Zeittheorie und der mit dieser eng zusammengehörigen Auffassung der Geschichtlichkeit, sich vor allem gegen den neuen Gegner, gegen den im Leben überall fühlbar gewordenen Einfluß des historischen Materialismus richtet.) Bei beiden ist aber dieser Gegensatz innerhalb des Zeitbegriffs ein Vehikel zur Aufrichtung einer irrationalistischen Philosophie. Heidegger »entdeckt« zwar, daß die Zeit eine bisher unbemerkte zentrale Rolle in Kants »Kritik der reinen Vernunft«, vor allem in Schematismuskapitel spielt. Diese Zentralstelle, führt Heidegger aus, »erschüttert so die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes. Der ›Logik‹ ist ihr von altersher ausgebildeter Vorrang in der Metaphysik genommen. Ihre Idee wird fraglich.«[1] Kant wird also bei Heidegger zu einem der Väter des modernen Irrationalismus.

Bei dieser Auffassung der Zeit erweist sich die zweite Haupttendenz Heideggers, der Nachweis der elementaren Geschichtlichkeit des »Daseins« als Grundlage für das Erfassen der Geschichte, als reine Spiegelfechterei. Heidegger ist im Recht, wenn er gegen die Neukantianer Stellung nimmt, die die Geschichtlichkeit aus einer subjektiven »Setzung« heraus zu begründen trachten, wenn er darauf hinweist, daß das Sein geschichtlich sein muß, damit eine Geschichtswissenschaft entstehe. Wie in vielen Punkten, eskomptiert auch hier die Lebensphilosophie den Zusammenbruch des undialektischen Idealismus. Heidegger selbst fällt aber noch weit hinter die Neukantianer zurück in der konkreten Bestimmung seiner »existentialen« Geschichtlichkeit.

[1] Heidegger: Kant, a. a. O., S. 233.

Konsequenterweise ist für ihn das Urphänomen der Geschichte das Dasein, d.h. das Leben des Individuums, der »Zusammenhang des Lebens zwischen Geburt und Tod«. Und auch dies wird - ganz nach der Diltheyschen Methodik der Lebensphilosophie - vom Erlebnis aus bestimmt: »Er (dieser Zusammenhang, G. L.) *besteht aus* einer Abfolge von Erlebnissen ›in der Zeit‹.«[1] Daraus entsteht eine doppelte Verzerrung. Erstens werden nicht die historischen Tatbestände in der Natur als die »ursprünglichen« angesehen (Kant-Laplacesche Theorie, Darwinismus usw.), sondern der weit von der »Ursprünglichkeit« entfernte Zusammenhang der menschlichen Erlebnisse wird als Ausgangspunkt, als »Urphänomen« ausgegeben. Zweitens bemerkt Heidegger nicht, daß sein »Urphänomen« ein abgeleitetes ist: eine Folge des gesellschaftlichen Seins, der gesellschaftlichen Praxis der Menschen, in der erst ein solcher »Zusammenhang« der Erlebnisse überhaupt zustande kommen kann. Soweit er hier eine Verbindung bemerkt, lehnt er sie als zum Bereich des »Man« gehörend ab. Dadurch wird ein verzerrtes Derivat der gesellschaftlichen Praxis der Menschen als »Urphänomen« der Geschichte, als »ursprünglich«, von der wirklichen Geschichte nicht nur isoliert, sondern ihr antinomisch gegenübergestellt. In dieser die Struktur der Wirklichkeit solcherart verfälschenden Tendenz kommt der präfaschistische Charakter der Philosophie Heideggers plastisch zum Ausdruck. Da nun die primäre Geschichtlichkeit von hier aus »ontologisch fundiert« ist, entsteht daraus zwangsläufig die entscheidende Heideggersche Unterscheidung zwischen »eigentlicher« und »uneigentlicher« Geschichte: »Entsprechend der Verwurzelung der Geschichtlichkeit in der Sorge existiert das Dasein je als eigentlich und uneigentlich geschichtliches.«[2]

Nach der Heideggerschen Geschichtsauffassung ist aber gerade die wirkliche Geschichte die uneigentliche, so wie die wirkliche Zeit die »vulgäre« war. Mit der scheinbaren seinsmäßigen Begründung der Geschichte hebt Heidegger im Grunde genommen eine jede Geschichtlichkeit auf, indem er ausschließlich die moralische »Entschlossenheit« eines Philisters als geschichtlich anerkennt. Schon bei der Analyse des alltäglichen Daseins lehnte Heidegger jede Orientierung des Menschen auf objektive Tatsachen oder Tendenzen des gesellschaftlich-geschichtlicher. Lebens ab. Er führte dort aus: »Man würde das, *was* Stimmung erschließt und *wie* sie erschließt, phänomenal völlig

[1] Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 373 f.
[2] Ebd., S. 376.

verkennen, wollte man mit dem Erschlossenen das zusammenstellen, was das gestimmte Dasein ›zugleich‹ kennt, weiß und glaubt. Auch wenn Dasein im Glauben seines ›Wohin‹ ›sicher‹ ist, oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor das Daß seines Da bringt, als welches ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt. Existenzial-ontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die ›Evidenz‹ der Befindlichkeit herabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen.«[1]

Die Er-hellung des Daseins kann ausschließlich von innen kommen, mit jeder - nach Heidegger: angeblichen - objektiv gerichteten Erkenntnis entsteht das Verfallen, das Ausgeliefertsein an das »Man«, an das Uneigentliche. Es ist also nur konsequent, wenn Heidegger in der Statuierung der Geschichtlichkeit des Daseins ebenfalls alles objektiv Historische ebenso eiltschlössen ablehnt; die Heideggersche Geschichtlichkeit hat also nichts damit zu tun, »daß das Dasein in einer ›Weltgeschichte‹ vorkommt«[2]. Heidegger polemisiert hier mit einem gewissen Recht gegen die alte idealistische Begründung der Geschichtstheorie. Der »Ort des Problems der Geschichte«, sagt er, »darf nicht in der Historie als Wissenschaft von der Geschichte gesucht werden .. . Wie Geschichte möglicher *Gegenstand* der Historie werden kann, das läßt sich nur aus der Seinsart des Geschichtlichen, aus der Geschichtlichkeit, und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit entnehmen.«[3] Heidegger eskomptiert auch hier nicht ohne Geschick den Zusammenbruch des Idealismus, indem er den Anschein erweckt, als ob er das geschichtliche Wesen des Daseins selbst zum Ausgangspunkt der Geschichte machen wollte. Aber einerseits ist bei ihm dieses Dasein selbst, wie wir gesehen haben, durch und durch subjektivistisch bestimmt, andererseits »reinigt« er die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins radikal von jeder Beziehung zur wirklichen, zur objektiven Geschichte. Denn: »Entsprechend der Verwurzelung der Geschichte in der Sorge existiert das Dasein je als eigentlich und uneigentlich geschichtliches.«[4] Woraus dann konsequent gefolgert werden kann: »Das eigentliche Sein zum Tode, d. h. die Endlichkeit der Zeitlichkeit ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.«[5]

[1] Ebd., S. 135 f.
[2] Ebd., S. 332.
[3] Ebd., S. 375.
[4] Ebd., S. 376.
[5] Ebd., S. 386.

Hier ist natürlich auch eine »uneigentliche« Geschichtlichkeit statuiert. Dem wesentlichen Gehalt von Heideggers Konzeption entsprechend, fast kompromißhaft. Denn wenn es in der Geschichte einzig und allein darauf ankommt, was man - in der Sprache der Theologie - »Heil der Seele« nennen könnte, so ist nicht einzusehen, wieso alles andere, dessen Rolle nichts mehr als höchstens ein Ablenken vom Sein in der Geschichte sein kann, ebenfalls einen geschichtlichen Charakter haben soll. Heidegger anerkennt aber einmal eine primäre und sekundäre, ein andermal eine eigentliche und uneigentliche Geschichtlichkeit. »Zeug und Werk ... Institutionen haben ihre Geschichte. Aber auch die Natur ist geschichtlich. Zwar gerade *nicht,* sofern wir von ›Naturgeschichte‹ sprechen; wohl dagegen als Landschaft, Ansiedelungs-, Ausbeutungsgebiet, als Schlachtfeld und Kultstätte.«[1] Man sieht: viel mehr als eine Spenglersche »Geschichtlichkeit« kommt bei der Heideggerschen »uneigentlichen« Geschichte nicht heraus, aber während sie bei Spengler ein organischer Bestandteil seiner Konzeption war, stört sie bei Heidegger den Grundgedanken und ist letzten Endes ein überflüssiger Ballast. Er entsteht teils aus der Abneigung Heideggers, mit dem radikalen Irrationalismus, mit der radikalen Ablehnung einer jeden Wissenschaftlichkeit offen konform zu gehen; teils ist er ein - unorganisch gewordenes - Erbstück aus der theologischen Grundkonzeption des Heideggerschen Wegs zum Heil der Seele, welcher Weg bei ihm - ohne Gott und ohne Seele - seine früheren richtungsweisenden Prinzipien verlor.

Hier wird ein wesentliches Moment in der Beziehung Heideggers zu Kierkegaard sichtbar. Denn diese Verdoppelung der Geschichte in eigentliche und uneigentliche geschieht unter dem Einfluß der gegen Hegel gerichteten Polemik Kierkegaards. Wie jedoch stets in der Geschichte, ist auch hier der reaktionäre Denker der primitiveren Entwicklungsstufe offener, ehrlicher und folgerichtiger als sein imperialistischer Epigone. (Auch dies hängt, wie wir wiederholt gezeigt haben, damit zusammen, daß Kierkegaard gegen die bürgerliche Konzeption des geschichtlichen Fortschritts kämpft, während Heidegger die Anziehungskraft der sozialistischen Entwicklungsperspektive abzuwehren bestrebt ist.) Kierkegaard anerkennt eine Weltgeschichte nur für Gott. Für den Menschen, der nach seiner Auffassung in der Geschichte - bezeichnenderweise - nur Zuschauer sein kann, gibt es keine Geschichte, sondern nur eine individuelle moralisch-religiöse Entwicklung. Kierkegaard

[1] Ebd., S. 388 f.

sagt: »Die weltgeschichtliche Immanenz ist für das Ethische immer verwirrend, und doch liegt die weltgeschichtliche Betrachtung gerade in der Immanenz. Sieht ein Individuum etwas Ethisches, so ist es das Ethische in ihm selbst . . . Der Schluß würde nämlich nicht richtig sein: je mehr einer ethisch entwickelt ist, desto mehr wird er das Ethische in der Weltgeschichte sehen, nein, gerade das Gegenteil: je mehr er sich ethisch entwickelt, desto weniger wird er sich um das Weltgeschichtliche kümmern.

Laß mich nun mehr anschaulich durch ein Bild an den Unterschied zwischen dem Ethischen und dem Weltgeschichtlichen, dem ethischen Verhältnis des Individuums zu Gott und dem Verhältnis des Weltgeschichtlichen zu Gott erinnern. Zuweilen hat wohl ein König für sich allein ein königliches Theater, aber dieser Unterschied, der die Untertanen ausschließt, ist zufällig. Anders, wenn wir von Gott und dem königlichen Theater reden, das er für sich selbst hat. Also die ethische Entwicklung des Individuums, das ist das kleine Privattheater, wo zwar der Zuschauer Gott ist, aber gelegentlich auch der einzelne Mensch selbst, obgleich er wesentlich Schauspieler sein soll, nämlich ein Schauspieler, der nicht betrügt, sondern offenbart, wie alle ethische Entwicklung ein Offenbarwerden vor Gott ist. Dagegen ist die Weltgeschichte der königliche Schauplatz für Gott, wo er nicht zufällig, sondern wesentlich der einzige Zuschauer ist, weil er der einzige ist, der es sein *kann.* Zu diesem Theater steht der Zugang für einen existierenden Geist nicht offen. Bildet er sich da ein, Zuschauer zu sein, dann vergißt er bloß, daß er ja selbst auf dem kleinen Theater Schauspieler sein soll, indem er es jenem königlichen Zuschauer und Dichter überläßt, wie dieser ihn in dem königlichen Drama, dem drama dramatum benutzen will.«[1]

Der Rückschlag auf die klassische Literatur und Philosophie Deutschlands ist hier schroff zum Ausdruck gebracht. Während für Goethe die Erfüllung und Lösung der echtesten ethischen Probleme seines Faust nur in der »Großen Welt« des zweiten Teils möglich war, beschränkt Kierkegaard die Ethik auf die »kleine Welt« des ersten Teils ein; während die Hegeische Ethik in der Weltgeschichte mündet, ist bei Kierkegaard gerade diese aus der »existentiellen« Betätigung der Menschen prinzipiell ausgeschlossen.

Freilich, wie dies in dieser Periode oft vorkommt, knüpft bei Kierkegaard die Lebensphilosophie an ungelöste Fragen der bürgerlichen idealistischen

[1] Kierkegaard: Gesammelte Werke, Jena, seit 1910, Bd. VI, S. 235.

Dialektik an. Die Schwäche der Hegeischen Geschichtsphilosophie, die in einer Kontemplation des bisherigen Gesamtablaufs endet, macht erst die Kierkegaardsche Fragestellung möglich, indem Kierkegaard diese Kontemplation als lebensabgewandte, als professorale, als inadäquate, ja erniedrigende Stellungnahme zu den wesentlichen Fragen des Menschenlebens verächtlich machen und ihr wenigstens den Schein einer Praxis gegenüberstellen kann. Diese Kierkegaardsche Praxis, die eine ironische Rache an Hegel ist, weil dieser nicht imstande war, die historische Praxis konsequent zu Ende zu denken, und sie, bei der Gegenwart stehenbleibend, in Kontemplation umschlagen ließ (»Eule der Minerva«), hat aber ihrem wirklichen Wesen nach nichts mit der - allein wirklich geschichtlichen - Praxis zu tun; ja daß diese, wie wir gesehen haben, von Kierkegaard heftig verleugnet wird, beinhaltet, daß mit einer gewissen beschränkten Konsequenz die alte Dualität der theologischen Geschichtsphilosophie erneuert werden kann. Auch in dieser ist der Heilsweg der einzelnen Seelen der eigentliche Inhalt der Geschichte. Aber die alte Theologie, besonders die katholische, konnte diese einzelnen Heilswege in eine theologische Geschichte des Kosmos und der Menschheit einbauen und so in ihrem eigenen Rahmen - etwa bei Bossuet - doch zu einer einheitlichen Geschichtsauffassung kommen. Wie wir gesehen haben, ist der Heilsweg der Seelen als Inhalt der Geschichte auch die Grundlage der Kierkegaardschen Geschichtsauffassung. Indem jedoch bei Kierkegaard ein jeder Mensch, der seine Existenz, das Heil seiner Seele sucht, eine unmittelbare, nur von ihm aus verwirklichbare Beziehung zu Christus, zum Heilsquell, einnehmen muß, indem hier, in der Sphäre der eigentlichen Existenz jede Geschichtlichkeit vernichtet ist (ein jeder Mensch steht ebenso zu Christus wie dessen unmittelbare Schüler), wird die Geschichte selbst völlig transzendent; nur in der Anerkennung, daß die Menschen vor Christi Erscheinen eine prinzipiell anders struktuierte Stellung zu ihrer eigenen Existenz hatten, sind Spuren einer theologischen Geschichtlichkeit bewahrt. Aber auch hier stehen letzten Endes zwei »Typen« des existentiellen Verhaltens einander gegenüber, wobei jeder Typus an und für sich geschichtslos ist, und die Geschichtlichkeit ist bloß durch das - Perioden und Typen trennende - Erscheinen Christi bestimmt.

Die bereits erwähnte ironische Rache Kierkegaards an Hegel ist nur möglich, weil die Spitzen von dessen Geschichtsphilosophie, trotz seiner energischen Bemühungen und teilweisen Erfolge, die Geschichte rein als Produkt menschlicher Praxis zu deuten, sich doch im Nebel einer idealistischen Theologie verlieren, woraus jene zugleich »göttliche« und professorale Kontemplation gegenüber der Geschichte entsteht; an Stelle einer theoretischen Betrachtung, die nur gedankliche Zusammenfassung der Erfahrungen der bisherigen Praxis im Dienst einer kommenden, besseren, bewußteren Praxis ist. Dieser Kontemplation gegenüber hatte Kierkegaards Kritik eine gewisse relative Berechtigung. Freilich nur als Kritik, denn sobald diese Kritik sich konkretisiert, schlägt sie - im Gegensatz zur Hegeischen rationalen, in Begrifflichkeit aufgipfelnden Theologie - in eine irrationale Theologie um. Und die relative Berechtigung der Kritik hört auf, wenn auf diese Weise der Hegeische Historismus von einem offenen Leugnen der Geschichte abgelöst wird.

Bei Heidegger haben wir es nun mit einer ähnlichen Problematik wie bei Kierkegaard, jedoch ohne Gott, ohne Christus, ohne Seele, zu tun. Heidegger will eine theologische Geschichtsphilosophie für den »religiösen Atheismus« schaffen. Darum verschwinden bei ihm alle inhaltlichen Momente der Theologie, auch die Kierkegaardschen, nur das vollkommen leer gewordene theologische Gerüst bleibt. Auch für Kierkegaard sind die Kategorien des verlorenen Lebens der isolierten Individualität (des Philisters), wie Angst, Sorge, Schuldgefühl, Entschlossenheit usw., die »Existentiale« der »eigentlichen« Wirklichkeit. Während aber Kierkegaard, infolge der Überreste einer theologischen Geschichtsphilosophie, die bei ihm für Gott eine wirkliche Geschichte statuiert, in der Lage ist, für den Einzelmenschen, der das Heil seiner Seele sucht, die Geschichtlichkeit radikal zu leugnen, muß Heidegger dieses ungeschichtliche Dasein als »eigentliche« Geschichte maskieren, um einen Kontrast zu der Leugnung der wirklichen Geschichte (der »uneigentlichen«) zu erhalten. Auch bei diesem Gegensatz ist der gesellschaftlich-geschichtliche Inhalt das Entscheidende. Kierkegaard, der den bürgerlich-demokratischen Fortschritt philosophisch ablehnte, konnte noch einen Weg zurück in die feudale Welt der Religion vor sich sehen; wenn auch, wie wir gezeigt haben, diese Konzeption bei ihm bereits einer dekadent bürgerlichen Zersetzung anheimfiel. Der in der Krisenzeit des Monopolkapitalismus und in der Nachbarschaft eines immer stärker und anziehender werdenden sozialistischen Staates wirkende Heidegger konnte den Folgerungen aus der Krisenperiode nur so ausweichen, daß er die wirkliche Geschichte zur »uneigentlichen« degradierte und als »eigentliche« nur eine solche Seelenentwicklung anerkannte, die durch Sorge, Verzweiflung usw. die Menschen vom gesellschaftlichen Handeln, von den sozialen Entscheidungen wegführt, sie zugleich innerlich derart in eine verzweifelte Desorientiertheit und Wegverlorenheit fixiert, daß damit ein Umschlagen in den reaktionären Aktivismus Hitlerscher Observanz aufs höchste gefördert wurde.

Die ganze anmaßende Pointe der Heideggerschen Philosophie über Zeit und Geschichte führt also nicht über seine Ontologie des Alltagslebens hinaus; auch hier ist der Inhalt nur das Innenleben des vor dem Nichts zu Tode erschrockenen, des nichtigen und seiner Nichtigkeit allmählich bewußt werdenden modernen Philisters.

Nach dieser Analyse der Existentialphilosophie Heideggers können wir uns über die von Jaspers wesentlich kürzer fassen. Denn sowohl Ausgangspunkt wie Konsequenzen sind bei beiden außerordentlich ähnlich. Daß Jaspers offen als Psychologe auftritt, ist insofern lehrreich, als dies im Zusammenhang mit der Entwicklung der Phänomenologie bei Scheler und Heidegger, mit dem wachsenden Einfluß der beschreibenden Psychologie Diltheys die Entlarvung ihrer ursprünglichen Scheinobjektivität vollendet.

Jaspers erstes einflußreiches philosophisches Werk »Psychologie der Weltanschauungen« (1919) ist ein Versuch, das Diltheysche Programm einer Typologie der Weltanschauungen zu erfüllen. Freilich ist hier bereits vollständig auf Diltheys Traum, daß die Typologie einen Weg zur objektiven philosophischen Weltanschauung zeige, verzichtet. Im Gegenteil. Unter dem Einfluß von Kierkegaard und Nietzsche, in denen Jaspers *die* Philosophen der Gegenwart sieht, sowie unter dem des soziologischen Relativismus Max Webers soll diese Typologie gerade die völlige Ablehnung der Möglichkeit und des Wertes einer objektiv philosophischen Erkenntnis verkünden.

In dieser Hinsicht geht Jaspers auf dem Wege eines radikalen Relativismus der Lebensphilosophie weiter als alle seine Vorgänger. Alles Objektive an der Erkenntnis bezeichnet er mit dem verächtlich ironischen Ausdruck »Gehäuse«, worin wiederum der alte lebensphilosophische Gegensatz des Lebendigen und Erstarrten zum Ausdruck kommt, mit der besonderen Nuance, daß hier ausdrücklich jede Objektivität als etwas Erstarrtes und Totes erscheint. Jaspers führt über diese Frage aus: »Jede formulierte Lehre vom Ganzen wird Gehäuse, beraubt des originalen Erlebens der Grenzsituationen und unterbindet die Entstehung der Kräfte, die bewegend den Sinn des Daseins in der Zukunft in selbstgewollter Erfahrung suchen, um an deren Stelle die Ruhe einer durchschauten und vollkommenen, die Seele befriedigenden Welt ewig gegenwärtigen Sinnes zu setzen.«[1]

Man muß nur an die von uns ausführlich angeführten Darlegungen Simmeis über die Beziehung der Seele zum objektiven Geist, über die hinreichend

[1] Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, 2. Aufl., Berlin 1922, S. 254 f.

relativistisch gedachte »Tragödie der Kultur« denken, um zu sehen: einen wie großen Weg die Lebensphilosophie seither auf dem Wege zum relativistischen Nihilismus zurückgelegt hat. Jaspers sieht ein jedes »Gehäuse« nicht nur für das Leben überhaupt, nicht nur für die - ihm einzig wichtige - Entwicklung des Individuums als verhängnisvoll an, sondern sieht darin auch eine soziale Gefahr: » .. . mit der Behauptung der einen Wahrheit als allgemeingültiger für alle Menschen setzt . .. zugleich die *Unwahrhaftigkeit* ein.«1 Das ist ein kierkegaardisierender Gedankengang. Es geht davon aus, daß jede allgemeingültige und allgemeinverbindliche objektive Wahrheit unbedingt der inneren subjektiven Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit des Individuums entgegengesetzt, ihr feindlich ausschließend entgegengerichtet sei. (Ähnliche Gedankengänge findet man schon bei Nietzsche.) Die Antiwissenschaftlichkeit erhält damit einen moralisch-metaphysischen Akzent. Und wie bei seinen Vorbildern hat diese Wendung auch bei Jaspers einen antidemokratischen Charakter. Jaspers sieht die für die subjektive Wahrhaftigkeit gefährlichen Mächte der Objektivität fast ausschließlich dort, wo eine demokratische Massenherrschaft entsteht. Darum sind für ihn Fanatismus, brutale Gewalt die wichtigsten notwendigen Konsequenzen einer solchen »Unwahrhaftigkeit«, entstanden aus dem Glauben der Welt an die Wahrheiten der »Gehäuse«. Schon bei Heidegger sehen wir eine deutlich antidemokratische Tendenz: die mythische, »phänomenologische« Figur des »Man« ist eine karikaturhafte Konzentration jener »Anonymität« und jener »Verantwortungslosigkeit«, in denen die reaktionäre Publizistik seit jeher das Hauptmerkmal einer jeden Demokratie erblickt hat. Bei Jaspers steigert sich diese Tendenz zum äußersten Philistertum: nur beim »innerlich« gewordenen, rein auf sich gestellten Individuum (im intellektuellen Philister, der jedes öffentliche Leben ablehnt) ist nach seiner Auffassung Wahrheit, Echtheit und Menschlichkeit zu finden; jeder Einfluß der Massen erscheint - in echt deutsch-spießbürgerlicher Art - als Unwahrhaftigkeit, als Barbarei.

Dieser radikale Subjektivismus, der sich in der Lehre vom »Gehäuse« gezeigt hat, ist das Spezifische an der Philosophie von Jaspers. Eine jede Erkenntnis der objektiven Welt hat, seiner Lehre zufolge, nur eine technische Nützlichkeit; eine wirkliche, das Sein treffende Bedeutung hat nur die »Existenzerhellung«. Jaspers spricht sich über diesen Kernpunkt seiner Philosophie

[1] Jaspers: Vernunft und Existenz, Groningen 1937, S. 71 f.

folgendermaßen aus: »Existenzphilosophie würde sogleich *verloren* sein, wenn sie *wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist.* Sie würde wieder Grundrisse geben, um das menschliche und tierische Leben in seinen Typen zu erforschen, wieder Anthropologie, Psychologie, Soziologie werden. Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt. Sie erweckt, was sie nicht weiß; sie erhellt und bewegt, aber sie fixiert nicht.. . Existenzerhellung führt, weil sie gegenstandslos bleibt, zu keinem Ergebnis. Die Klarheit des Bewußtseins enthält den Anspruch, aber bringt nicht Erfüllung. Als Erkennende haben wir uns damit zu bescheiden. Denn ich bin nicht, was ich erkenne, und erkenne nicht, was ich bin. Statt meine Existenz zu erkennen, kann ich nur den Prozeß des Klarwerdens einleiten.«[1]

Aus dieser Position erwächst bei ihm die Kierkegaardsche, der Heideggerschen vielfach verwandte Tendenz: nur in der Innerlichkeit, in der eigenen Seele, in der die »Existenz« bewahrenden Haltung des völlig vereinsamten Individuums etwas Reales zu sehen. Indessen arbeitet Heidegger diesen Standpunkt mit einer gewissen abstrakten Konsequenz heraus, und erst, wo er auf dieser Grundlage die Geschichtlichkeit des Daseins aufdecken will, tritt sein trauriges Philistertum ganz offen zutage. Jaspers will auf der Grundlage seines Kierkegaardschen Solipsismus eine breite, inhaltliche und ausgeführte konkrete Philosophie, Kulturkritik usw. geben. Darum ist sein spießbürgerlich-intellektueller Cant, eine eitle und philisterhafte Selbstgefälligkeit, viel rascher sichtbar.

Jaspers verlangt sogar, was von seinen Voraussetzungen aus als absurd erscheint: politisches Handeln; er verurteilt sowohl »Apolitie, wie blindes politisches Wollen«. Daraus entsteht nun das folgende spießbürgerliche Ideal: »Nur Geduld auf lange Sicht bei verhaltener Entschlossenheit zu plötzlichem Zugreifen, umfassendes Wissen, das über das zwingend Wirkliche hinaus dem unendlichen Raum des Möglichen offen bleibt, kann hier etwas ausrichten, das mehr ist als bloß Tumult, Zerstörung, Forttreiben der Dinge.«[2] Diese Forderung wirkt um so komischer, als Jaspers konsequenterweise eine jede Prognose, eine jede Voraussicht ablehnt: »Das vorausschauend betrachtende Wissen vom Lauf der Dinge bleibt ein Wissen von Möglichkeiten, unter denen das, was wirklich wird, nicht einmal vorzukommen braucht.«[3]

[1] Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, Berlin-Leipzig 1931, S. 146 f.
[2] Ebd., S. 78 f.
[3] Ebd., S. 185.

So bleibt nach allen diesen fruchtlosen Exkursionen in die Welt der Wirklichkeit doch nur die Kierkegaardsche Perspektive geltend: »Da der Weltlauf undurchsichtig ist, da bis heute das Beste gescheitert ist und wieder scheitern kann, da also *der Weltlauf auf die Dauer gar nicht das ist, worauf es allein ankommt,* so wird alles Planen und Handeln in bezug auf ferne Zukunft durchbrochen, um jetzt und hier Dasein zu schaffen und zu beseelen . .. Gegenwärtig tun, was echt ist, ist am Ende das einzige, was gewiß zu tun mir bleibt.«[1]

Mit dieser, der Lehre Heideggers sehr verwandten letzten Weisheit entsteht bei Jaspers ein etwas komischer Widerspruch. Jaspers sieht in dem heutigen, nur auf sich selbst gestellten Menschen einen Fortschritt (ein Abstreifen des »Gehäuses«, ein mit Hilfe Kierkegaards und Nietzsches vollzogenes Überwinden der trügerisch objektiven Philosophien der Vergangenheit), - er müßte also die Gegenwart, die diesen Menschen, diese einzig echte philosophische Problemstellung hervorgebracht hat, eigentlich bejahen, wie dies der konsequentere Simmel in bezug auf seinen Subjektivismus auch tat. Da aber in Jaspers ein tierischer Haß gegen die Massen, eine schlotternde Angst vor ihnen, vor Demokratie und Sozialismus, lebt, taucht die romantische Verherrlichung früherer Zeiten parallel mit der Polemik gegen das »Gehäuse« auf. So verteidigt er z. B. gelegentlich die Kirche als »Daseinsbedingung der jeweils sich hervorbringenden Freiheit«[2], vollständig vergessend, daß nach seiner Theorie jede Kirche notwendig ein »Gehäuse« sein müßte. Auch hier zeigt sich die Überlegenheit der »Klassiker« der philosophischen Reaktion über ihre Epigonen: Kierkegaard hat vom Standpunkt seines existentialen Protestantismus stets die leidenschaftlichsten Anklagen gegen die Kirche erhoben. Dieser Widerspruch macht die als erhaben intentionierte Geste Jaspers komisch, kompromißlerisch, nichtssagend. Der Nihilismus wird immer wieder in eine spießbürgerlich kalvinistische, modernisierte, »innerweltliche Askese« verwandelt; es entsteht eine lebensphilosophische Karikatur der relativistischen Soziologie Max Webers.

Heidegger ist nur bis zur Herausarbeitung des »Existentials« gekommen. Jaspers hat dagegen ein großes dreibändiges System der Philosophie unter dem stolz-bescheidenen Titel: »Philosophie« herausgegeben. In ihren einleitenden Betrachtungen (Weltorientierung und Existenzerhellung) wird das

[1] Ebd., S. 187 f.
[2] Ebd., S. 172.

hier Angedeutete breit ausgeführt. Erst im dritten Teil (Metaphysik) entsteht eine »Chiffren-Lehre«, in welcher die Unmöglichkeit einer objektiven Erkenntnis der Wirklichkeit in eine positive Form der Welterfassung umgedeutet werden soll. Jaspers will einerseits - nach dem Vorbild von Kierkegaard und Nietzsche - die Pose der Unerschrockenheit eines Zerstörers der Objektivität aufrechterhalten, andererseits hat er weder Kierkegaards Glauben an das ursprüngliche Christentum, noch Nietzsches Vision eines kommenden imperialistischen Zeitalters und will doch, statt konsequent die nihilistischen Konsequenzen zu ziehen, aus dem Heideggerschen nichtenden Nichts etwas unverpflichtend Positives herauszaubern. Darin besteht seine Halbheit neben dem radikalen Nihilismus Heideggers.

So endet die Philosophie von Jaspers wie die von Heidegger philosophisch völlig ergebnislos, aber trotzdem mit gesellschaftlich außerordentlich weittragenden Konsequenzen. Heidegger und Jaspers führen den extrem individualistischen, spießbürgerlich-aristokratischen Relativismus und Irrationalismus bis zu seinen äußersten Konsequenzen. Wo sie anlangen ist Eiszeit, Nordpol, eine leer gewordene Welt, ein sinnloses Chaos, ein Nichts als Umgebung des Menschen, und die Verzweiflung über sich selbst, über seine rettungslose Einsamkeit ist der innere Gehalt ihrer Philosophie. Damit geben sie ein zutreffendes Bild dessen, was sich im Inneren weiter Kreise der deutschen Intelligenz Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre vorfindet. Aber sie bleiben nicht bei der Deskription stehen. Ihre Beschreibung ist zugleich, Interpretation: Darlegung der Sinnlosigkeit einer jeden Handlung in dieser Welt. Ihre Parteilichkeit zeigt sich darin, daß sie die negativen Züge dessen, was sie »Welt« nennen, ausschließlich auf die demokratische Gesellschaft beziehen. Das ist am Vorabend der Krise und während der Krise eine entscheidende Parteinahme. Denn durch sie wird die allgemeine Verzweiflungsstimmung breiter Kreise des deutschen Bürgertums und vor allem seiner Intelligenz vertieft, eventuelle Empörungstendenzen werden abgelenkt, und die aggressive Reaktion erhält so eine nicht unwichtige negative Hilfe. Wenn der Faschismus weite Kreise der deutschen Intelligenz zu einer mehr als wohlwollenden Neutralität erziehen konnte, so verdankt er dabei nicht wenig der Philosophie von Heidegger und Jaspers.

Dabei bleibt es ziemlich gleichgültig, wie sie beide zum Hitlerismus persönlich Stellung genommen haben, insbesondere, weil keiner von beiden den Voraussetzungen und Folgerungen seiner eigenen Philosophie so untreu geworden ist, wirklich gegen Hitler aufzutreten. Daß also Heidegger offen als Faschist auftrat, während Jaspers aus rein privaten Gründen nicht dazu kommen

konnte und sein otium cum dignitate unter Hitler nach dessen Sturz zeitweilig, solange die Winde von links zu wehen schienen, dazu benutzte, sich als Antifaschist zu gebärden, ändert an dem grundlegenden Tatbestand nichts. Mit dem Sachgehalt ihrer Philosophie bleiben beide Wegbereiter des faschistischen Irrationalismus.

VII *Präfaschistische und faschistische Lebensphilosophie (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Kriech, Rosenberg)*

Die Lebensphilosophie selbst geht rasch über die eben charakterisierte »existentialistische« Episode hinweg und wendet sich einer offeneren, kämpferischen Vorbereitung der kommenden barbarischen Reaktion zu. Hierin liegt die Bedeutung der Philosophie von Ludwig Klages. Er ist als Schriftsteller schon in der Vorkriegszeit aufgetreten. Ursprünglich führendes Mitglied des Georgekreises, trennt er sich aber von ihm und geht seine eigenen Wege. Er verwandelt eigentlich die Lebensphilosophie in ein offenes Bekämpfen von Vernunft und Kultur. (Wie sehr es sich hier um Zeitströmungen und nicht um einzelne Individualitäten handelt, zeigt die auffallende Parallelität der Denkrichtung des politisch links orientierten Theodor Lessing.) Bei Klages tritt der anthropologische Zug der Lebensphilosophie noch entschiedener hervor als bei seinen Vorgängern. Ein großer Teil seiner literarischen Wirksamkeit ist auf dieses Gebiet, auf die Begründung der neuen Wissenschaft der »Charakterologie« gegründet. Hier ist bereits die vollständige Auflösung einer jeden objektiven Erkenntnis in der Typenlehre da.

Während die anthropologische Typologie bei Dilthey noch der objektiven Wissenschaft untergeordnet war, während sie ihr bei Jaspers bereits übergeordnet wird, bedeutet sie bei Klages einen frontalen Angriff auf den Geist der Wissenschaftlichkeit, auf die Rolle, die Vernunft, Erkenntnis, Geist in der gesamten Entwicklung der Menschheit spielten und spielen.

Die Grundkonzeption von Klages ist höchst einfach: es gibt ein allgemeines kosmisches Leben, an welchem die Menschen am Anfang ihrer Entwicklung naturgemäß beteiligt waren: »Wo immer lebendiger Leib, da ist auch Seele; wo immer Seele, da ist auch lebendiger Leib. Die Seele ist der Sinn des Leibes, das Bild des Leibes die Erscheinung der Seele. Was immer erscheint, das hat einen Sinn, und jeder Sinn offenbart sich, indem er erscheint. Der Sinn wird erlebt innerlich, die Erscheinung äußerlich. Jener muß Bild werden, wenn er sich mitteilen soll, und das Bild muß wieder innerlich

werden, damit es wirke. Das sind, ohne Gleichnis gesprochen, die Pole der Wirklichkeit.«[1]

Dieser kosmisch-naturgemäße, organisch-lebendige Zustand wird durch den »Geist« verdrängt und. zersetzt. »Das Gesetz des Geistes trennt ab vom Rhythmus des kosmischen Lebens.«[2] Das ist der Inhalt der menschlichen Geschichte, »daß über die Seele sich erhebe der *Geist,* über den Traum die begreifende *Wachheit,* über das Leben, welches wird und vergeht, ein auf Beharren gerichtetes Wirken.«[3] Wie der ungeheure Umschwung sich vollzogen hat, weiß niemand: Tatsache ist nur, *»daß eine außerweltliche Macht in die Sphäre des Lebens einbrach«*[4]. (Klages verdreht hier mystisch-reaktionär die Bachofensche Darstellung des Urkommunismus.) Wenn es aber auch unbekannt ist, wieso der Geist zur Herrschaft gelangt ist, seine Wirksamkeit ist für Klages völlig evident: »das Leben zu töten«[5].

Die ganze Philosophie von Klages ist nur die Variation dieses einen primitiven Gedankens. Seine Bedeutung liegt darin, daß die Vernunft vor ihm noch nie so offen und radikal bekämpft worden ist. Er nennt ihre Tätigkeit eine »Verruchtheit«[6], einen »Frevel«[7]. Der Drang nach Wissen wird mit der ordinären Neugier auf ein Niveau gesetzt. Klages gibt gelegentlich eine Beschreibung des Jünglings, der nach der Sage das verschleierte Bild von Sais enthüllen wollte: »Weshalb will eigentlich der Jüngling den Schleier heben? Aus Forschbegierde oder, ganz nüchtern gesprochen, aus *Neugierde?* Zwischen Forschtrieb und Neugier besteht kein essentieller Unterschied. Jener wie dieser entspringt aus einer Beunruhigung des Verstandes, und den Verstand beunruhigt alles, was er noch nicht besitzt. Erkenntnistrieb ist Aneignungstrieb . . . und wessen sich der Geist bemächtigt, ist unfehlbar entzaubert, und es ist mit ihm zerstört, wenn es dem Wesen nach ein Geheimnis war.«[8] Und darin liegt nach der Klagesschen Auffassung eben das Frevelhafte jeder Wissenschaftlichkeit; denn das philosophisch Wesentliche ist keineswegs eine Erkenntnis, sondern nur »Wissen um Geheimnisse«[9].

[1] Klages: Vom kosmogonischen Eros, 2. Aufl., München 1926, S. 63.
[2] Ebd., S. 65.
[3] Klages: Der Mensch und das Leben, Jena 1937, S. 32.
[4] Ebd., S. 33.
[5] Ebd., S. ji.
[6] Ebd., S. 33.
[7] Ebd., S. 214.
[8] Ebd., S. 215 f.
[9] Ebd., S. 79.

Nur wenn diese. Achtung vor dem Geheimnis bewahrt bleibt, ist eine lebendige Beziehung zum Leben möglich. Es ist klar, daß bei Klages auf diese Weise die Kategorie »Leben« eine jede Beziehung zur Biologie verliert; er spricht offen aus, daß die Biologie nicht weiß, »worin das Lebendigsein der lebenden Dinge bestehe.«1 Es ist dabei charakteristisch, daß Klages, wie alle seine lebensphilosophischen Kollegen, mit der Prätention auftritt, sich über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus zu erheben. Der Scheingegensatz von Sein und Bewußtsein verdeckt nämlich, nach der Auffassung von Klages, »was weder cogitare noch esse, weder Geist noch Materie, aber für zeitliche Wesen wichtiger als beide ist: nämlich das Leben ... Der Geist erkennt, daß Sein ist, aber nur das Lehen lebt.«[2]

Diese Auffassung des Lebens ist der bisher erreichte Gipfelpunkt des lebensphilosophischen Irrationalismus, hier aber zugleich nicht mehr einfache nihilistische Verneinung, sondern ein Umschlagen in unmittelbaren Mythos. Klages gibt eine Erkenntnistheorie seiner neuen Mythenlehre, indem er gegen das Ding das Bild ausspielt. Das Ding ist ein totes Produkt des Geistes, das Bild eine beseelte Erscheinung. An diese Gegenüberstellung knüpft Klages seine Erkenntnistheorie, die wiederum für die mythenschaffende Etappe der Lebensphilosophie charakteristisch und bedeutsam wird, obwohl sie an sich rein sophistisch ist. Klages akzeptiert nämlich für die Welt des Geistes die Erkenntnistheorie der Neukantianer und Positivisten, um ihr in der Welt der Seele eine demagogisch-pseudomaterialistische Auffassung von Subjekt und Objekt gegenüberzustellen. Er sagt: »Das Bild hat, bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit (denn es bleibt gänzlich unberührt davon, ob ich mich hernach seiner erinnere oder nicht); das Ding ist in die Welt vom Bewußtsein hineingedacht und existiert nur *für* eine Innerlichkeit *persönlicher* Wesen.«[3] Bekanntlich ist die Unabhängigkeit der materiellen Welt die Grundlage der Erkenntnistheorie des philosophischen Materialismus. Es ist charakteristisch, daß Klages sie gerade dort zu rezipieren vorgibt, wo es sich um das Allersubjektivste, um die Produkte der Phantasie handelt. Aber eben diese Sophistik ist für den Pseudoobjektivismus der lebensphilosophischen Mythenlehre charakteristisch.

[1] Klages: Vom Wesen des Bewußtseins, Leipzig 1921, S. 4.
[2] Ebd., S. 137 ff.
[3] Klages: Kosmogonischer Eros, a. a. O., S. 79.

Zu dieser Erkenntnistheorie der mythisch gewordenen Lebensphilosophie gehört naturgemäß auch eine eigene Zeittheorie, eine Entdeckung der »wirklichen Zeit«, welche von der der Verstandeswelt ebenso radikal verschieden ist wie bei Bergson oder Heidegger. Die Polemik von Klages richtet sich aber hier gegen die Zukunft, die »keine Eigenschaft der wirklichen Zeit« ist. Erst die »prometheische Menschheit erhob das Zukünftige auf die *gleiche* Wirklichkeitsstufe mit dem Vergangenen... die herakleische der »Weltgeschichte« erschlug und erschlägt mit dem Hirngespinst der »Zukunft« die Wirklichkeit des Gewesenen .. . zerreißt den befruchtenden Zusammenhang der Nähe mit der Ferne, um an dessen Stelle zu setzen das ahasverisch hinausjagende *Bezogensein* der Gegenwart auf jenes Gespenst der Ferne, das Zukunft heißt«[1]. Die wirkliche Zeit ist dagegen ein »Strom mit der Richtung *aus* der Zukunft *in* die Vergangenheit«[2]. Wir sehen also auch bei Klages einen Kampf gegen die Wirklichkeit einer Weltgeschichte, die als Frevel des Geistes und der Vernunft erscheint, an der es am verruchtesten ist, daß sie sich für die Zukunft Ziele zu setzen wagt und damit das Eingebettetsein der Seele in den Mythos, in die Herrschaft des Vergangenen zerstört. Es muß wohl nicht besonders hervorgehoben werden, daß die Zeittheorie von Klages und seine mit ihr eng verbundene Geschichtsauffassung aus demselben gesellschaftlichen Bedürfnis der imperialistischen Bourgeoisie, aus dem Bedürfnis, den Sozialismus zu bekämpfen, entsprang wie die entsprechenden Lehren von Spengler oder Heidegger. Die Nuance der Divergenz ist sachlich ohne Belang, da bei ihnen gleichermaßen die wirklichen Zusammenhänge der objektiven Realität resolut auf den Kopf gestellt werden; sie alle bezeichnen bloß verschiedene Etappen des deutschen Irrationalismus auf dem Weg zu Hitler.

So entsteht eine Welt der Leere, Öde, Entseeltheit und der Verruchtheit. Die Welt des Mythos vermochte nicht, sich gegen den Einbruch des Geistes zu schützen, aber sie waltet als dunkles Schicksal über der Welt der herrschenden Vernunft. Vom Untergang Roms bis zum prophezeiten Untergang der gegenwärtigen Staaten sieht Klages überall diese Rache der unterjochten mythischen Mächte. Die einzige Aufgabe, die seine Philosophie den Menschen stellen kann, ist nur, sich von der verruchten Welt des Geistes zu befreien: »die Seele zu retten!««[3]

[1] Ebd., S. 137 ff.
[2] Ebd., S. 140.
[3] Klages: Vom Wesen des Bewußtseins, a. a. O., S. 52.

Wir sehen bei Klages schon sehr ausgeprägt die neue Etappe der Lebensphilosophie. Sie ist einerseits in einer ganz anderen Weise offen militanter Feind der Vernunft geworden, als bei den früher behandelten Denkern, andererseits tritt bei ihm seit Nietzsche zum erstenmal - wenn wir von der Episode Spengler absehen - die Lebensphilosophie offen als konkrete Mythen schaffend auf. Damit wird Klages ein unmittelbarer Vorläufer der »nationalsozialistischen Weltanschauung«, was deren offizielle Philosophie auch immer dankbar anerkennt. Sie tut das freilich mit bestimmten Vorbehalten; denn erstens ist Klages zwar ein militanter Lebensphilosoph - aber noch auf der Grundlage des alten, apolitischen Individualismus; das Terrain seines Kampfes kann nur das Kaffeehaus oder der Salon sein; sein Kampf kann unmöglich auf die Straße hinausgetragen werden. Zweitens und vor allem, weil bei Klages zu den verderblichen, kulturzersetzenden Folgen des Geistes auch der Krieg gehört. Das ist natürlich ein Punkt, wo für die Nationalsozialisten jede Pietät dem verdienstvollen Vorläufer gegenüber aufhören muß. Diesen Pazifismus und diesen Individualismus von Klages kritisieren auch seine faschistischen Verehrer.

Der Übergang der Lebensphilosophie zum Faschismus vollzieht sich denn auch so, daß mehrere militante Lebensphilosophen auftreten, in deren Schriften der Gegensatz von Leben und Tod gesellschaftlich und politisch aufgefaßt wird, in denen der Kampf um die Vernichtung der Vernunft einen sozialen Akzent erhält. Diese Etappe der Lebensphilosophie entsteht zumeist auf der Grundlage jener kleinen Gruppen und Bünde, die in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre massenhaft herangewachsen sind, deren politisch-soziale Bestrebungen von einer zuweilen ehrlich gemeinten Sympathie mit dem Sozialismus bis zur größten Nähe zum Nationalsozialismus hin und her schillerten, freilich bei dem größten Teil mit starkem Überwiegen der letzteren Tendenz. Aus der ziemlich großen Literatur dieser Art greifen wir hier nur einen besonders prägnanten, scharf rechts gerichteten Vertreter heraus: Ernst Jünger. Jünger hat als junger Mensch am ersten imperialistischen Weltkrieg teilgenommen und schilderte dann in wirksamen und nicht wertlosen Erzählungen die maschinellen Schrecken des Krieges im ständigen Zusammenhang mit dem erhebenden »Fronterlebnis«, das nach der Auffassung der militanten jüngeren Generation der Lebensphilosophen die innere Grundlage der zukünftigen Erneuerung Deutschlands bildet. Die Verknüpfung von Maschinenschlacht und Fronterlebnis macht aus Jünger einen der ersten Propagandisten der »totalen Mobilmachung«.

Diese Fragestellung verschiebt den Inhalt des Gegensatzes von Lebendigem und Erstarrtem. Indem Schriftsteller von der Art Jüngers den modernen Krieg bejahen, müssen sie darauf verzichten, alle Erscheinungsformen des modernen Kapitalismus nach der Art von Heidegger, Jaspers und Klages, die in dieser Hinsicht auf einer Linie stehen, als Erstarrtes, als totes »Gehäuse« zu verwerfen. Der Trennungsstrich zwischen Tod und Leben verläuft bei Jünger zwischen dem pazifistisch bürgerlichen Kapitalismus der "Weimarer Republik und der erträumten Erneuerung eines aggressiven, preußisch-deutschen Imperialismus. Hier setzt die Einschaltung der sozialen Demagogie, die Einbeziehung der Arbeiterklasse in diese imperialistischen Projekte ein. Die Kriegsliteratur vom Typus Schelers und Sombarts, sowie vor allem Spenglers »Preußentum und Sozialismus« waren die Vorläufer dieser neuen Synthese. Aber erst bei Jünger wird der Gegensatz von Proletariat und Bourgeoisie lebensphilosophisch interpretiert, um so für den ersehnten neuen imperialistischen Krieg, als Befreiung des Lebens der toten bürgerlichen Welt gegenüber, die notwendige breite soziale Basis zu gewinnen. Damit nimmt der lebensphilosophische Irrationalismus ganz offen seine reaktionär historische Mission, die direkte Bekämpfung der Weltanschauung des Proletariats, des Marxismus-Leninismus auf. Was bei den früheren Vertretern der Lebensphilosophie erst durch Entzifferung verzerrter und dunkler, scheinbar darauf nicht bezüglicher Theorien gezeigt werden mußte, wird hier zur offenen Aussage. Es erweist sich zugleich, was freilich schon bei Spengler vorhanden war, daß dieser Kampf bei all seiner Offenheit und Frontalität ein indirekter und demagogischer ist: Spengler und Jünger versuchen gar nicht, wie die vor- oder frühimperialistischen Apologeten, die Überlegenheit des Kapitalismus dem Sozialismus gegenüber nachzuweisen, sondern spielen gegen den wirklichen Sozialismus einen »Sozialismus« getauften Monopolkapitalismus als Gesellschaftssystem der Zukunft aus. Spengler hat aber dabei noch das Proletariat ignoriert, Jünger spricht bereits, wie Hitler, demagogisch in dessen Namen.

Jünger faßt diese Anschauung in einem programmatischen Buch zusammen: »Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt.« Die »Gestalt« ist schon seit langer Zeit eine der zentralen Kategorien der Lebensphilosophie. (Man denke an die »Morphologie« Spenglers.) Hier tritt sie als Zentralbegriff der mythenschaffenden Tendenz auf. Nach Jünger ist schon die Methodologie, die aus den Gestalten hervorgeht, revolutionär: »Das Sehen von Gestalten ist insofern ein revolutionärer Akt, als es ein Sein in der ganzen und einheitlichen Fülle seines Lebens erkennt. Es ist die große Überlegenheit dieses

Vorganges, daß er sich jenseits sowohl der moralischen und ästhetischen, als auch der wissenschaftlichen Geltung vollzieht.«[1] »Revolution« ist hier selbstverständlich in der faschistischen Weise zu verstehen: als eine Vernichtung der demokratisch-parlamentarischen Herrschaftsformen in einer Weise, die demagogisch vorgibt, mit ihnen und in ihnen die bürgerliche Gesellschaft zu überwinden. Die militante Lebensphilosophie von Jünger verwirft Geist und Vernunft ebenso radikal wie die von Klages, aber die Stimmung, der Ton hat sich vollkommen verändert; aus Moral und Geschichtsphilosophie wird hier Politik. Jünger spricht nicht von der Verruchtheit und dem Frevel, sondern vom »Hochverrat des Geistes«[2]. Auch der radikale Subjektivismus der Lebensphilosophie erhält bei Jünger eine weitere Steigerung und eine Wendung ins Historisch-Politische. Er sagt über die Entstehung des Mythos: »Der Sieger schafft den Mythos der Geschichte«[3], womit das Leugnen einer jeden historischen Objektivität seinen zynisch-offenen Gipfelpunkt erhält.

Der geschichtsphilosophische Grundgedanke, in dem sich diese neue militante Etappe der Lebensphilosophie äußert, ist ziemlich einfach und primitiv. Die »Gestalt« des Arbeiters, aus der alles Ökonomische und Klassenmäßige sorgfältig entfernt wird, repräsentiert in der Kultur der Gegenwart das Elementare, das Leben - im Gegensatz zum Bürgertum, das von dessen Vorhandensein nie eine Ahnung gehabt hat. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß diese neue Konzeption bestimmte Tendenzen aus Spenglers »preußischem Sozialismus« weiterführt. Es ist aber notwendig, auch auf den Unterschied hinzuweisen. Spengler hat eine einfache Identifikation vollzogen. Jünger sieht im Preußentum eine »Bändigung des Elementaren«, und sagt dann: »das Arbeitertum schließt das Elementare nicht aus, sondern ein«[4].

Hier ist lebensphilosophisch die Begründung für die irrationalistische soziale Demagogie gegeben. Die tote Welt des Bürgers ist eine Welt der »Sekurität«. Diese lebensphilosophisch-demagogische Kritik an der bürgerlichen Kultur ist für die weltanschauliche Begründung des Faschismus von größter Wichtigkeit. Im Gegensatz zu anderen reaktionären Strömungen, die eine Rückkehr zu früheren, gesicherten, »gebundenen« Perioden predigen, geht die Agitation des Faschismus von der Krise selbst, von der

[1] Jünger: Der Arbeiter, 2. Aufl., Hamburg 1932, S. 39.
[2] Ebd., S. 40.
[3] Ebd., S. 204.
[4] Ebd., S. *66*.

Auflösung aller gesicherten Bedingungen aus. Und da er im Inneren eine vollkommene Willkürherrschaft aufrichten will, da seine Haupttendenz die Organisation des imperialistischen Aggressionskrieges ist, strebt er einem solchen militanten Nihilismus, einer bewußten Erschütterung aller Gesichertheit in der Existenz des Einzelmenschen zu. Darum soll die Ideologie der »Sekurität« als tote und bürgerliche Auffassung um jeden Preis verächtlich gemacht werden: der Faschismus will den Typus eines durch nichts gehemmten, vor nichts zurückschreckenden brutalen Landsknechts hochzüchten. Da nun die »Sekurität« eine Kategorie des klassischen Humanismus Deutschlands war (Wilhelm von Humboldt formulierte sie zuerst mit großer Entschiedenheit), wird das feindliche Verhalten der führenden Ideologen des Faschismus zu dieser ganzen Periode verständlich. (Wir weisen nur beiläufig darauf hin, daß die Existentialphilosophie Heideggers und Jaspers' in ihrer Weise viel zur Erschütterung der Ideologie der »Sekurität« beigetragen hat.)

Die beiden Gestalten, die des Arbeiters und die des Bürgers, stehen völlig ausschließend einander gegenüber. Der Arbeiter repräsentiert ein absolutes Anderssein dem Bürger gegenüber. Hier setzt nun die radikal antihistorische, die Geschichte völlig zersetzende mythische Geschichtsauffassung Jüngers ein: »Eine Gestalt *ist*, und keine Entwicklung vermehrt oder vermindert sie. Entwicklungsgeschichte ist daher nicht Geschichte der Gestalt... Die Entwicklung kennt Anfang und Ende, Geburt und Tod, denen die Gestalt entzogen ist. Die Geschichte bringt keine Gestalten hervor, sondern sie ändert sich mit der Gestalt. Sie ist die Tradition, die eine siegreiche Macht sich selbst verleiht.«[1] Damit ist die Geschichte aufgehoben. Die Lebensphilosophie ging ursprünglich, mit Dilthey und Simmel, darauf aus, die Selbständigkeit der Geschichte der Naturgesetzlichkeit gegenüber zu bewahren. Allerdings schon damals, besonders bei Dilthey, mit der Nebentendenz: durch anthropologische Grundlegung dem historischen Relativismus gegenüber einen Halt zu gewinnen; bei Dilthey führte dies, wie wir gesehen haben, zu einer Antinomie der anthropologischen und historischen Gesichtspunkte. Das Bedürfnis nach Weltanschauung, die Notwendigkeit der lebensphilosophisch ausdrückbaren Weltanschauung, mußte, je größer ihre Prätention auf Konkretheit war, desto mehr, die Geschichte immer energischer in einen Mythos verwandeln. Die so entstandenen Mythen konnten nur durch zu Wesenheiten aufgebauschte »Gestalten« der lebensphilosophischen Anthropologie und Typologie bevölkert werden. Je mehr die Entwicklung fortschreitet, desto mehr verliert die wirkliche Geschichte eine jede Bedeutung für die Vertreter der Lebensphilosophie. Sie wird bei Spengler durch die Mythen verdrängt; sie versinkt bei Heidegger in der Uneigentlichkeit; sie erscheint bei Klages als eine Exempelsammlung zum Sündenfall der Menschheit infolge der Herrschaft der Vernunft, des verruchten Geistes. So verschieden alle diese Konzeptionen untereinander auch sein mögen, ihr gemeinsamer Zug ist, daß das Historische als eine Scheinbewegung einiger Typen erscheint. Und je militanter reaktionär diese Mythen werden, je unmittelbarere Vorläufer des faschistischen Mythos sie werden, desto stärker ist ihre feindliche Polarisation, desto stärker ist die ganze, mystifizierte Lebensgeschichte nur dazu da, die alleinige Lebensberechtigung der einen »Gestalt« und die vollendete Verwerflichkeit der anderen darzutun. Bei Jünger ist diese Entwicklungslinie soweit vollendet, wie sie präfaschistisch nur sein kann. Zu Rosenberg ist von hier aus nur ein ganz kleiner Schritt zu tun.

[1] Ebd., S. 79.

So bestimmt die Gestalt des Arbeiters (die, wie bei Spengler und Hitler, nicht nur den Soldaten, sondern auch den Unternehmer mit begreift) den Mythos der heutigen Welt. Diese Welt ist eine »Werkstattlandschaft« und, soweit es sich um die Welt des Bürgers handelt, »Museum«. Zur vollendeten Werkstattlandschaft wird sie erst mit dem Sieg der Gestalt des Arbeiters, und damit verwandelt sie sich zur »Planlandschaft«, zum »imperialen Raum«[1]. Der Mythos des Arbeiters ist bei Jünger der Mythos des kriegerisch aggressiven Imperialismus.

Man sieht: die militant gewordene Lebensphilosophie ist hier bereits nur wenige Schritte von der »nationalsozialistischen Weltanschauung« entfernt. Was sie trennt, ist im Grunde genommen nur der sektiererische Zug in der Philosophie von Jünger und seinesgleichen. Innerlich sind diese bereits entschlossen, die Lebensphilosophie aus den Gelehrtenstuben und Intellektuellensalons auf die Straße zu tragen, hat doch ihre Gedankentendenz bereits einen ausgeprägt politischen Charakter. Aber ihre Methodologie und Terminologie sind noch tief erfüllt von der esoterischen Weisheit kleiner geschlossener, aufeinander eingearbeiteter Grüppchen.

Die sogenannten philosophischen Vertreter der »nationalsozialistischen Weltanschauung« machen sich das Erbe dieser ganzen irrationalistischen lebens-

[1] Ebd., S. 292.

philosophischen Entwicklung der imperialistischen Periode, vor allem ihrer letzten Etappe, zu eigen und gebrauchen es dazu, zwischen der in jeder Hinsicht niveaulosen Agitation von Hitler und der von der Lebensphilosophie erzogenen deutschen Intelligenz ideologische Brücken zu bauen, diese - indem äußerlich wie innerlich ihre eigene Sprache gesprochen wird - ins Lager des Nationalsozialismus zu locken oder ihm gegenüber wenigstens wohlwollend neutral zu machen. Die nationalsozialistische Propaganda hat also Kreise von verschiedener Extensität. Rosenberg steht etwa in der Mitte zwischen Hitler und den offiziellen nazistischen Philosophen im engeren Sinne, den Ideologen von der Art der Baeumler und Krieck.
Diese beiden, die man als Repräsentanten der offiziellen nationalsozialistischen Philosophie betrachten kann, nehmen den Jüngerschen Gedanken der »totalen Mobilmachung« in ihre faschistische Vollendung der Lebensphilosophie auf; beide setzen dessen demagogische Polemik gegen Bürgertum, bürgerliches Zeitalter, bürgerliche Kultur fort. Dabei ist es bezeichnend, daß - da diese Schriften sich nicht an Arbeiter wenden - Baeumler und Krieck, den Traditionen der bürgerlichen Philosophie und Soziologie entsprechend, sich vorwiegend auf Kulturkritik beschränken; .vom Sozialismus, auch im Sinne der demagogischen Agition Hitlers und Rosenbergs, ist bei ihnen wenig die Rede.

Nur ganz allgemein stellt Baeumler die Aufgabe einer allgemeinen »Entbürgerlichung«. Die bürgerliche Kultur wird bei ihm herabgesetzt und verächtlich gemacht. Dies geschieht aber vorwiegend auf der Linie der allgemeinen Militarisierung. Die Intelligenz soll zum »politischen Soldatentum« erzogen werden. Baeumler schildert das Unglück der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts folgendermaßen: »Das eigentliche Verhängnis des 19. Jahrhunderts war, daß die humanistische Philosophie und die schweigende Philosophie der Soldaten des preußischen Generalstabs nicht zusammenstimmten.«[1] An anderer Stelle sieht er in der Tatsache, daß Nietzsche und Bismarck nicht zusammenfinden konnten, ein Symptom der unrichtigen Entwicklung unter der Herrschaft des Bürgertums[2]. Damit steht Baeumler der Idee des »preußischen Sozialismus« Spenglers mit ihrer Jüngerschen Verbesserung sehr nahe. Er will nun das Spezifische, das Neue am Nationalsozialismus hervorheben und sich von den reaktionären Strömungen des älteren Typus

[1] Baeumler: Männerbund und 'Wissenschaft, Berlin 1934, S. 127.
[2] Baeumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931, S. 125.

abgrenzen. Darum übt er eine Kritik am alten Militarismus in dem Sinne, daß dieser ein »Heroismus mit schlechtem Gewissen« war. »Deutschland war vor dem Kriege ›militaristisch‹, weil es zu wenig heroisch war.« Ein Militär ist überhaupt ein »zivilistisch entarteter Soldat«, Militarismus herrscht nur dort, wo der Zivilist »den Geist des Heeres bestimmt«. Jedoch - und hier setzt die Lebensphilosophie ein - »*Soldatentum* stellt bei einem männlichen Volke eine *Lebensform* dar«[1]. Das Ideal des »politischen Soldaten«, der SA- und SS-Mann, ist also die Verkörperung des Lebens im Gegensatz zur erstarrten Bürgerwelt.

Wir haben also wieder den Gegensatz des Lebendigen und des Toten vor uns. Tot ist die bürgerliche Welt der »Urbanität« und »Sekurität« mit allen ihren sozialen und kulturellen Kategorien wie Wirtschaft und Gesellschaft, Sicherheit, Genuß und Innerlichkeit. Tot ist ihr Denken, sowohl das des klassischen Humanismus, wie das des Positivismus, da in ihnen Intuitionen und Wagnis fehlen und sie daher, bei aller Innerlichkeit - seelenlos sind[2].
Mit diesen scharfen Angriffen auf all das, was sie bürgerliche Kultur nennt, bekennt sich die faschistisch-militante Lebensphilosophie stolz zum irrationalistischen Nihilismus und Agnostizismus, freilich in einer Sprache, die aus ihnen etwas Mythisch-Positives zu machen scheint. Dieses Mythische rückt nun in den Mittelpunkt der Erkenntnistheorie der neuen Etappe der Lebensphilosophie. Der faschistische Philosoph Boehm führt aus: »Das Unerforschliche ist für das deutsche Denken nicht eine Grenzbestimmung, sondern eine durchaus positive Bestimmung ... Es durchgreift unsere ganze Wirklichkeit und waltet im Kleinsten und Größten .. . Das Unerforschliche als unauflösbarer Einschlag unserer Wirklichkeit ist wesentlich unzugänglich, aber durchaus nicht - unbekannt. Wir kennen es, wenn es sich auch nicht sagen läßt, es handelt in unserem Leben, es bestimmt unsere Entscheidungen, es verfügt über uns ... Was Tiefe ist, läßt sich nicht sagen, aber es läßt sich zeigen an Menschen, an denen es da ist.«[3] (Hier ist klar ersichtlich, daß die lebensphilosophische Begründung dessen, was lebendig und deutsch ist, nichts anderes vorstellt als eine Unterlage zur schrankenlosen Führerwillkür Hitlers.)

[1] Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, a. a. O., S. 63.
[2] Ebd., S. *62*.
[3] Boehm: Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand, Leipzig 1938, S. 34 f.

In demselben Sinn wie Boehm bestimmt Baeumler die Beziehung des Mythos zur Geschichte: »Das Problem des Mythos liegt hoffnungslos, solange man von der Frage nicht loskommt: wie ist der Mythos *entstanden?* Denn dabei setzt man den festen Boden der Menschheitsentwicklung voraus und fragt nun, wie *innerhalb der Geschichte* der Mythos entstanden sein muß. Auf diese Frage kann nie eine befriedigende Antwort erfolgen, denn sie ist falsch gestellt. Der Mythos ist schlechthin ungeschichtlich . .. Der Mythos reicht nicht nur in die Urzeit, sondern auch in die *Urgründe* der Menschenseele herab.«[1]
Von der Höhe dieser mystischen Eingeweihtheit in das Unerforschliche, in die Urgründe wird die Kausalität verächtlich gemacht als Kategorie der »absoluten Sekurität«. Wir kennen bereits von Jünger her die soziale Unterlage dieser Verächtlichmachung der »Sekurität«. Für die nationalsozialistischen Philosophen im engeren Sinn hat der Kampf gegen Gesetz und Kausalität als Ausdrucksformen der »Sekurität« auch noch die Tendenz, die vollendete innere Willkürherrschaft des Hitlerismus als etwas darzustellen, das »weltanschaulich« höher steht, dem Leben und der germanischen Seele näher ist als die überwundene bürgerliche Weltordnung.

So entsteht auf allen Gebieten der Gegensatz von Leben und Tod, der jetzt den Kontrast von Krieg und Frieden, von deutsch und undeutsch, von nationalsozialistisch und »bürgerlich« (»plutokratisch«) bedeutet. So werden die Grundkategorien der Lebensphilosophie zur Fundamentierung der Parolen und Taten der nationalsozialistischen »Revolution« umgebildet. Der Nihilismus der späten Lebensphilosophie wird zur Grundlage des faschistischen »heroischen Realismus«.

Denn das Leben bedeutet auch für Baeumler, genau im Sinne der modernen Kierkegaardschüler: Entscheidung. Das Handeln auf der Grundlage der nationalsozialistischen Weltanschauung muß ein prinzipiell Irrationales, prinzipiell Unbegründbares sein. Handeln, führt Baeumler aus: »ist aber kein Realisieren erkannter Werte. Der wahrhaft Handelnde steht immer im Ungewissen, er ist ›wissenslos‹, wie Nietzsche sagt. Das macht gerade das Handeln zum Handeln, daß es nicht gedeckt ist durch einen Wert. Der Handelnde exponiert sich, sein Teil ist niemals die securitas, sondern certitudo.«[2] (Das heißt: der Glaube an den »Führer«, G. L.) Während aber aus der Kierke-

[1] Baeumler: Der Mythos vom Orient und Occident, Einleitung zur Bachofen-Ausgabe, München 1926, S. XC f.
[2] Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, a. a. O., S. 91.

gaardschen Position bei Heidegger konsequent, bei Jaspers etwas verdeckt ein Nihilismus folgt, zerhaut Baeumler den Knoten sehr einfach, indem er das Leben als »kosmische Tatsache« dem Lebensbegriff der Biologie gegenüberstellt. Dieser müßte allerdings zum Relativismus führen, jener »würde jeder Relativierung Widerstand leisten«[1].

Wir sehen auch hier, wie die faschistische Lebensphilosophie die bisherigen Tendenzen zu Ende führt und auf die Spitze treibt. Wir konnten die allmähliche, immer stärkere Loslösung des lebensphilosophischen Lebensbegriffs von dem der Biologie beobachten; hier ist bereits ein strikter Gegensatz da, der nicht nur von Baeumler, sondern auch von Krieck und anderen energisch ausgesprochen wird. Für Krieck sind die Thesen der Biologie ebenso nur Teile des Mythos, wie die anderer Wissenschaften[2]. Sogar die Hauptkategorien des orthodoxen Faschismus, Rasse und Blut, faßt er nur als Symbole auf[3]. Darum ist es nur konsequent, wenn die neue Lebenswissenschaft so dargestellt wird: »Im Bild des Menschen von sich selbst vollendet sich die universelle Biologie. Das Bild wird umschrieben durch eine rassisch-völkisch-politische Anthropologie ... Diese Anthropologie tritt an die Stelle der verbrauchten Philosophie.«[4] Man kann hier deutlich sehen, wohin die Endkonsequenzen des von Dilthey schüchtern und zögernd eingeführten anthropologischen Prinzips gelangen mußten, wie die faschistische Lebensphilosophie das für ihn unlösbare Dilemma des Anthropologismus in der Philosophie »löste«.
Damit kommen wir zur realen Aufklärung dessen, was das »kosmische Leben« bedeutet. Baeumler spricht verächtlich vom »bildlosen Idealismus« der deutschen Klassik. Und er fügt als Kontrast, als Ausdruck des philosophisch Positiven hinzu: »Hitler ist nicht *weniger* als die Idee - er ist mehr als die Idee, denn er ist wirklich.«[5] Wie diese Wirklichkeit des Lebens sich äußert, davon gibt Krieck ein sehr deutliches Bild: »Das Schicksal fordert den heldischen Menschen der Ehre, der sich jedem Befehl stellt.«[6] Der Befehl geht selbstverständlich vom »Führer« aus: »Die Persönlichkeit des berufenen Führers ist der Schauplatz, auf dem das Schicksal des Ganzen sich entscheidet.«[7] Was der

[1] Ebd., S. 95 f.
[2] Krieck: Völkisch politische Anthropologie, Bd. I: Die Wirklichkeit. Leipzig 1936, S. 27.
[3] Ebd., S. 74.
[4] Ebd., S. 43.
[5] Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, a. a. O., S. 127.
[6] Krieck: Anthropologie, a. a. O., S. 59.
[7] Ebd., S. 90 f.

Führer, was die nationalsozialistische Bewegung will, ist eben eine religiöse Offenbarung. Krieck verficht mit großer Energie, daß eine solche auch heute möglich sei: »Gott spricht aber unmittelbar in uns im völkischen Aufbruch.«[1]

So lösen sich alle Antinomien des nihilistischen Relativismus der Lebensphilosophie im nationalsozialistischen Mythos auf. Man muß Hitlers Befehlen gehorchen, damit ist jede Frage gelöst; der Gegensatz des bloß theoretischen (fiktiven, unlebendigen, bürgerlichen) und des lebendigen, kierkegaardisch interessierten, handelnden Menschen erhält im Befolgen dieser Befehle seine Aufhebung. Baeumler spricht klar aus, was die Führung für die neue Periode des »politischen Soldatentums« praktisch bedeutet: »eine Hochschule, die .., nicht von der Führung durch Adolf Hitler und Horst Wessel redet, ist unpolitisch«[2], das heißt unlebendig, bürgerlich, verwerflich. Und Krieck gibt einen deutlichen ergänzenden Kommentar zu dieser Proklamation der »Führung durch Geist und Idee«: »Wer Antwort erklügeln will, dem ist allerdings nicht zu helfen, der wird als unnützer Beschwer vom schicksalhaften Gang der Dinge beiseite geschoben und auf den Mist geworfen.«[3]

Auf diese Weise mündet die Lebensphilosophie in die faschistische Demagogie ein. Wie weit es sich bei Baeumler, Krieck, und Co. um ein wirkliches Ziehen von Konsequenzen handelt, wie weit um eine zynische Anpassung an jene brutal ausbeuterische und unterdrückende Macht, deren Kommen sie voraussahen, ist nicht wichtig. Objektiv-philosophisch ziehen sie die letzten Konsequenzen der Lebensphilosophie, gehen den Weg zu Ende, der am Vorabend der imperialistischen Periode mit Nietzsche und Dilthey beginnt, und deren ruckweise Kulmination wir in ihren wichtigsten Etappen verfolgt haben. Daß sich Denker wie Dilthey und Simmel entsetzt von der faschistischen Wirklichkeit abgewandt und deren sogenannte Philosophie tief verachtet haben würden, ist sicher, schwächt jedoch diesen objektiv-historischen Zusammenhang nicht ab. Spengler steht sachlich dem Faschismus viel näher als sie und befand sich doch in ununterbrochenen, Kontroversen mit dessen offiziellen Vertretern, und Stefan George, dessen Schule in der Ausbreitung der Lebensphilosophie eine große Rolle spielte (Gundolf, Klages und der Faschist Kurt Hildebrandt sind aus ihr hervorgegangen) und dessen einzelne Gedichte eine prophetische Vorahnung des »Führers« enthalten und

[1] Ebd., S. *60*.
[2] Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, a. a. O., S. 35.
[3] Krieck: Anthropologie, a. a. O., S. 35.

verkünden, der also sicher in dieser Richtung gewirkt hat, starb sogar im freiwilligen Exil. Das ändert jedoch an der Tatsache, daß die Baeumler-Krieck-Rosenbergsche Philosophie ohne Spengler und dieser ohne Dilthey und Simmel nicht möglich gewesen wäre, gar nichts.

Hitler selbst war viel zu ungebildet und überzeugungslos-zynisch, um in irgendeiner Weltanschauung mehr zu sehen als ein augenblicklich wirksames Agitationsmittel. Es ist aber klar, daß auch seine Anschauungen sich unter dem Einfluß derselben zersetztend-parasitären imperialistischen Strömungen formierten, die in der »Elite« der Intelligenz die Lebensphilosophie hervorbrachten. Nihilistische Überzeugungslosigkeit und Wunderglaube als zusammenhängende Polaritäten bestimmen auch die Eigenart der Hitlerschen Propaganda. Freilich überwiegt bei ihm persönlich der zynische Nihilismus. Hitler hielt ja, wie wir aus den Gesprächen mit Rauschning wissen, sogar die Rassentheorie für einen Schwindel, den er aber für seine räuberisch-imperialistischen Ziele skrupellos ausnützte[1]. Die allgemeine Atmosphäre seiner Agitation ist eine populär-vulgäre Ausgabe der grundlegenden Tendenzen der Lebensphilosophie: er lehnt in der Agitation jede verstandesmäßige Überzeugung ab, es handelt sich für ihn nur darum, einen Rausch zu erzeugen und aufrechtzuerhalten[2]; Agitation ist für ihn nur eine »Beeinträchtigung der Willensfreiheit der Menschen«[3]. So sehr die Hitlersche Agitationstechnik sich am amerikanischen Reklamewesen herangebildet hat, so sehr ist sie inhaltlich aus demselben Boden gewachsen, aus dem die Lebensphilosophie entstand.

Direkter ist der Einfluß der. Lehensphilosophie bei Rosenberg zu sehen. Freilich überwiegt auch bei diesem ganz offenkundig der überzeugungslose Zynismus, nur mit der Nuance, daß Rosenberg als Zögling der russischen Weißgardisten, als Schüler Mereshkowskijs und anderer dekadenter Reaktionäre schon bildungsmäßig für eine Rezeption der deutschen Lebensphilosophie prädisponiert war. So ist sein Buch »Der Mythus des 20. Jahrhunderts« eine grob agitatorische Vulgarisierung der letzten Periode der Lebensphilosophie. (Die Anlehnungen an Spengler und Klages werden von ihm, ungeachtet aller kritischen Vorbehalte, sogar ausdrücklich zugegeben.) Auch bei ihm finden wir eine mythische geschichtslose Geschichte, ein Leugnen der Weltgeschichte, um die absolute Vorherrschaft der Deutschen in der Welt

[1] Rauschning: The Voice of Destruction, New York 1940, S. 232.
[2] Hitler: Mein Kampf, Volksausgabe, München 1934, Bd. I, S. 183.
[3] Ebd., Bd. II, S. 531.

(und in Deutschland: der Nazis) »nachzuweisen«. Auch bei ihm finden wir den brutal militant gewendeten Gegensatz von Leben und Tod, von Intuition und Vernunft; auch bei ihm gehört der vehement demagogische Angriff auf Geist und Wissenschaft zu den zentralen Punkten der Begründung des neuen Mythos. Der Gegensatz von Leben und Tod erscheint hier als der der Germanen und der Juden; des schaffenden und des raffenden Kapitals usw. Die mit Dilthey erstarkende aristokratische Erkenntnistheorie wird zur mythischen Unfehlbarkeit des »Führers«. Die Kulturkreistheorie Spenglers, dieser soziologische Solipsismus, erscheint als die Lehre von der ewigen Wesenheit voneinander schroff geschiedener Rassen, die miteinander nur jn der Form der gegenseitigen Vernichtung verkehren können. Die Typenlehre der Lebensphilosophie erscheint als die Forderung der Schaffung von Typen: als die Herrschaft des Banditentums der SA und SS.

In alledem ist philosophisch, selbst wenn man als Maßstab das philosophische Niveau der letzten Phasen der Lebensphilosophie nimmt, nichts Neues mehr. Die Lebensphilosophie eines Rosenberg ist nur mehr ein Herrschaftsinstrument für die Verbrechen des neuen imperialistischen Weltkriegs und seiner Vorbereitung. Es ist aber nicht ohne Bedeutung, daß die Lebensphilosophie gerade diesen Abschluß erhielt, daß die »nationalsozialistische Weltanschauung« auf ihrer Grundlage entstanden ist. Denn damit erscheint diese Sackgasse der Barbarei als notwendiger Kulminationspunkt der Selbstauflösung der Ideologie des deutschen Imperialismus in der Lebensphilosophie, deren erste philosophische Vorläufer wir im Irrationalismus des Reagierens des deutschen Feudalabsolutismus auf die Französische Revolution feststellen konnten. Und diese Kulmination ist keineswegs etwas Zufälliges. Sie ist das verdiente Schicksal der immanenten Tendenzen der Lebensphilosophie selbst. Hegel, der die Lebensphilosophie noch in einer nur wenig entwickelten Form, als Lehre vom »unmittelbaren Wissen« erlebt hat, sagt über diese prophetisch: »Daraus, daß das *unmittelbare Wissen* das Kriterium der Wahrheit sein soll, folgt ..., daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist ... Die natürlichen Begierden und Neigungen . .. legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben.« [1]

[1] Hegel: Enzyklopädie, §72.